881
P6.Ymuh

Plutarchische Studien.

Programm

zu dem

Jahresberichte der kgl. Studienanstalt bei St. Anna in Augsburg

verfaßt

von

Dr. Johannes Mühl,
kgl. Studienlehrer.

Augsburg.
Druck von Ph. J. Pfeiffer.
1885.

Inhalt.

Einleitung: Plutarchs Wesen und Schriften p. 1—4.

I. Die ursprüngliche Reihenfolge der vergleichenden Lebensbeschreibungen p. 4—21.

II. Wie hieß Plutarchs Vater? p. 21—32.
Exkurs über die Aechtheit der Schriften de malignitate Herodoti und Convivium Septem Sapientum p. 25—29.

III. Die hervorragendsten Persönlichkeiten in Plutarchs Freundeskreise p. 32—90.

A. Römer p. 32—42.
C. Sosius Senecio p. 32—33.
Mestrius Florus p. 33—36.
Sextius Sulla aus Karthago p. 36—40.
Fundanus p. 41.
Paccius; Nigrinus und Quintus p. 42.

B. Griechen p. 42—90.
Theon, Grammatiker, p. 42—50.
Philinos p. 50—52.
Serapion aus Athen, Dichter, p. 52—53.
Glaukias, Rhetor, p. 54—55.
Philon und Tryphon, Aerzte, p. 55—58.
Eraton, Musiker, p. 58—59.
Eustrophos aus Athen, Pythagoreer, p. 60.
Herakleon aus Megara, Platoniker, p. 61.
Favorinos aus Arelate, Sophist, p. 62.
Aristodemos aus Aigion, Akademiker, p. 63—66.
Boethos, Epikureer, p. 66—68.
Didymos, Kyniker, p. 69.
Themistokles, Stoiker, p. 70.
Ammonios, Plutarchs Lehrer, p. 70—85.
Klea, Priesterin, p. 86—87.
Nikandros, Priester, p. 88.
Euphanes und Menemachos, Staatsmänner, p. 88—90.

Schluß: Charakteristik Plutarchs p. 91—93.

88/
P6. Ymuh

Εἴ τίς με ἐλέγξαι καὶ παραστῆσαί μοι, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ὑπολαμβάνω, δύναται, χαίρων μεταθήσομαι· ζητῶ γὰρ τὴν ἀλήθειαν, ὑφ' ἧς οὐδείς πώποτε ἐβλάβη. Βλάπτεται δὲ ὁ ἐπιμένων ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀπάτης καὶ ἀγνοίας.

M. Antoninus *εἰς ἑαυτόν.*

I.

Plutarch gehört zu denjenigen antiken Schriftstellern, welche in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Nationen entweder über- oder unterschätzt worden sind, da man den Maaßstab bei seiner Beurteilung nicht aus der Zeit des Schriftstellers selbst und aus den Umgebungen, in welche er hineingestellt war — was doch notwendig gewesen wäre — sondern aus den eigenen Verhältnissen und Anschauungen hergenommen hatte. Am günstigsten ist er im Zeitalter der Aufklärung beurteilt worden (man vgl. z. B. die begeisterte Anerkennung Schillers); in den weitesten Kreisen wurde und wird er von unseren Nachbarn, den Franzosen, geschätzt, die in ihm noch vor nicht langer Zeit das Muster eines Historikers sahen, was bei dem pathetischen Zuge der Nation nicht wundernehmen darf.*) Auf der anderen Seite haben sich die deutschen Historiker gewöhnt, ihn als kritiklos und ungründlich über die Achsel anzusehen, ohne daß sie seiner, sei es in der Darstellung der griechischen, sei es in der der römischen Geschichte, entraten konnten. Die letztere Beurteilung ist nicht minder einseitig als die erstere und daher entschieden ungerecht. Richtet man die Aufmerksamkeit auf die ganze schriftstellerische Individualität Plutarchs und wendet man seinen Schriften die eindringende Forschung zu, welche diese ihres reichen und anziehenden Inhalts wegen verdienen, so zeigt er sich im Ganzen als einen wohl unterrichteten und urteilsfähigen Mann. Aber freilich ein Historiker von Fach ist er nicht, *will es auch nicht sein*, wie er selbst wiederholt seinen Lesern erklärt (z. B. Nicias c. 1 a. E.; Galba c. 2 a. E.).

Aber wie will er denn betrachtet sein? Die aus seinen eigenen Worten geschöpfte, für seine gerechte Würdigung entscheidende Antwort lautet: als *Populärphilosoph* im besten Sinne des Wortes, als ein Mann, der durch seine historischen wie antiquarischen, seine ethischen wie politischen, seine theosophischen wie naturwissenschaftlichen, seine rein philosophischen wie epideiktischen, seine literarhistorischen wie polymathischen Schriften ebenso sehr die sittliche Veredelung, als die intellektuelle Aufklärung seiner Zeitgenossen anstrebt, weshalb er sich unseren Garve, J. J. Engel, Justus Möser an die

*) Uebrigens hat bekanntlich auch Shakespeare das Süjet seiner im Altertume spielenden Tragödien den Lebensbeschreibungen Plutarchs entnommen.

p46867

Seite stellen läßt. Weil er weniger rein wissenschaftliche als praktische Zwecke verfolgt, erscheinen seine Schriften wesentlich als Gelegenheitsschriften, die an eine bestimmte Adresse gerichtet sind. Daher seine Abneigung gegen rein pragmatische Erzählung, gegen chronologische und lückenlose Mitteilung der Thatsachen, seine Vorliebe für die Anekdote (vgl. z. B. Cato minor c. 37 a. E., Alex. c. 1); alles Eigenschaften, die ihn bei unseren zunftmäßigen Historikern in Verruf gebracht haben. (Cfr. Gréard p. 330: Mais ni dans ses Traités ni dans ses Parallèles Plutarque ne songe à faire oeuvre d'historien. C'est la vérité morale, non la vérité historique qu'il poursuit. L'une n'est pour lui que le moyen, l'autre est le but.) — Bei aller Vielseitigkeit seiner Interessen bringt er die Dinge, wenn irgend möglich, unter einen ethischen Gesichtspunkt, so daß man getrost sagen darf: die Ethik steht im Centrum seines ganzen Wesens. Diese Anschauungsweise bildet den Schlüssel zu seiner Thätigkeit als Schriftsteller und speziell als Biograph; nur unter diesem Betrachtungswinkel vermag man seinen literarischen Leistungen gerecht zu werden. —

Da nun aber diese ethische Tendenz von einem Manne verfolgt wird, der die Schätze der klassischen Zeit hellenischer Literatur in seltener Universalität sich zu eigen gemacht hatte*), so bietet die Lektüre seiner Schriften Jedem, welcher sich für die großen und edlen Seiten des Altertums einen empfänglichen Sinn bewahrt hat, reichen Genuß; weshalb sein Studium mit Recht von seinem deutschen Biographen Richard Volkmann**) nicht minder warm empfohlen wird, als von dem geist- und gemütvollen Franzosen Octave Gréard, dessen anziehendes Werk „de la morale de Plutarque 3me edit. Paris Hachette 1880“ von der französischen Akademie mit dem Preise gekrönt worden ist. Letzterer weist in seiner Vorrede darauf hin, daß das Studium dieses Schriftstellers in neuester Zeit bei den Hauptkulturvölkern neuen Aufschwung genommen hat. So hat fast gleichzeitig der Erzbischof von Dublin, Trench, und der amerikanische Carlyle Ralph Waldo Emerson ein Werk über denselben veröffentlicht mit besonderer Berücksichtigung der sog. Moralia. Gréard verfolgt ferner die segensreichen Wirkungen, welche sein Studium auf die Entwickelung der Humanität in Frankreich von Henri IV. bis auf die neueste Zeit gehabt hat und setzt die Gründe dieser Wirkungen geistvoll auseinander (p. 314 ff.).

---

*) Vgl. Duebners Praefatio: Perpauca reperies in universa rerum antiquarum disciplina, quae memorata non fuerint a Plutarcho in scriptis moralibus; plurima autem, quae copiose et plene tractata; philosophiam ibi habes fere totam, innumera ad vitam Graecorum, Romanorum, Aegyptiorum aliarumque gentium pertinentia u. s. w.; ähnlich Westermann de Plut. vit. et scriptis Comment. p. XV vor der Ausgabe v. Imm. Bekker. Leipzig 1855, Tauchnitz.

**) Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch v. Chaeronea, 2 Tle., neue Ausg. Berlin 1873, Calvary.

So hat denn auch den Verfasser der folgenden Abhandlung der Wunsch geleitet, durch die versuchte Lösung einer für die Benützung seiner Vitae nicht unwichtigen Frage, wie durch die Schilderung der bedeutendsten Persönlichkeiten in dem zahlreichen sich um Plutarch schaarenden Kreise hochgebildeter Männer dem warmherzigen Vertreter einer ächt humanen Lebensanschauung nach Kräften den Dank für die aus ihm geschöpfte Belehrung abzustatten und auf die reichen in den sog. Moralia aufgespeicherten Schätze antiken Geistes von neuem aufmerksam zu machen. —

Um aber dem Leser den ganzen Umfang der geistigen Interessen wie der schriftstellerischen Thätigkeit unseres Moralisten übersichtlich vorzuführen, dürfte es zweckmäßig sein, die ganz oder in Bruchstücken erhaltenen Schriften desselben nach bestimmten Kategorien geordnet aufzuzählen. Es sind folgende (mit Ausschluß der notorisch unächten):

I. biographische: Die 46 vitae parallelae nebst den 2 vereinzelten des Artoxerxes und Aratos und 2 Kaiserbiographien (Galba und Otho); de mulierum virtutibus.

II. antiquarische: Quaestiones Romanae und Graecae; de Daedalis Plataeensibus und de diebus (fr.) *)

III. literarhistorische: de malignitate Herodoti; Comparatio Aristoph. et Menandri (Excerpt); Commentarii in Hesiodum, in Nicandri Theriaca; Exercitationes Homericae; Quaestiones de Arati Signis (fr.).

IV. populärphilosophische Abhandlungen und Vorträge ethischen Inhalts: de educatione puerorum; de audiendis poetis; de audiendo; de adulatore et amico; de profectibus in virtute; de inimicorum utilitate; de amicorum multitudine; de virtute et vitio; de tuenda sanitate; conjugalia praecepta; de virtute morali; de cohibenda ira; de tranquillitate animi **); de fraterno amore; de amore prolis; de garrulitate; de curiositate; de cupiditate divitiarum; de vitioso pudore; de invidia et odio; de se ipsum citra invidiam laudando; de exilio; consolatio ad uxorem; amatorius; cum principibus philosophandum esse; ad principem ineruditum; de musica; de latenter vivendo.

Dazu Fragmente von: An utilis sit praenotio futurorum; de amicitia; contra voluptatem; contra divitias; mulieres etiam erudiendas esse; de calumnia; contra vires corporis; de amore; pro pulchritudine; de ira; de justitia.

V. religionsphilosophische: de superstitione; de Iside et Osiride; de Ei apud Delphos; de Pythiae oraculis;

*) (fr.) = Bruchstücke.
**) Womit wol de tranquillitate (fr.) identisch ist.

de defectu oraculorum; de sera numinis vindicta; de genio Socratis; de divinatione (fr.).

VI. reinphilosophische: Quaestiones Platonicae; de animae procreatione in Timaeo; de Stoicorum repugnantiis; de communibus notitiis; non posse suaviter vivi secundum Epicurum; adversus Coloten; de anima und mundum conditum esse (fr.).

VII. politische: An seni sit gerenda respublica; Praecepta rei publicae gerendae; de unius in republica dominatione.

VIII. epideiktische: de fortuna Romanorum; de Alexandri seu virtute seu fortuna I, II; de gloria Atheniensium; animine an corporis affectiones sint peiores; an vitiositas ad infelicitatem sufficiat; aqua an ignis sit utilior; bruta ratione uti; de esu carnium I, II; utrum animae an corporis sit libido et aegritudo, de parte an facultate animi affectibus subiecta; de venatione (fr.).

IX. naturwissenschaftliche a) physikalische: de facie in orbe lunae; de primo frigido; quaestiones naturales; b) naturgeschichtliche: de sollertia animalium.

X. polymathische: Quaestiones convivales in 9 Büchern; convivium septem sapientum; stromateis (fr.).

Gehen wir nach diesen orientirenden Auseinandersetzungen zur Sache selbst über, so verfolgt diese Arbeit in ihrem ersten Teile das Ziel die chronologische Reihenfolge, in welcher Plutarch die vergleichenden*) Lebensbeschreibungen verfaßt hat, nach äußeren und inneren Kriterien mit möglichster Sicherheit festzustellen. Gelingt der Versuch, so bleibt es einer späteren Untersuchung vorbehalten, eine analoge Methode auf die unter dem Namen der „Moralia“ bekannten vermischten Schriften philosophischen Inhalts anzuwenden.

Die Citation der Schriften erfolgt für die vitae nach der Textausgabe von Sintenis (Leipzig 1879, Teubner), für die Moralia nach der Ausgabe von Fr. Duebner, 2 Tle., Paris, Didot, 1868 und 1877.

Daß die erhaltenen Lebensbeschreibungen nicht in der Ordnung auf uns gekommen sind, wie sie geschrieben wurden, ist längst bemerkt worden (cfr. z. B. Westermann p. XVIII. ff.), wie man denn nur die Einleitung zu der jetzt den Reigen eröffnenden vita des Theseus gelesen zu haben braucht, um zu wissen, daß dieselbe in Wirklichkeit zu den

*) Diese Nebeneinanderstellung je eines Hellenen und eines Römers scheint Plutarch übrigens auch aus patriotischen Motiven gewählt zu haben, um zu zeigen, daß die größten Männer des kleinen, verarmten Griechenlands einen Vergleich mit den Helden der weltbeherrschenden Roma keineswegs zu scheuen brauchten (vgl. die Einleitung zu de mulier. virtutt. 1); denn bei aller Anerkennung der römischen Herrlichkeit bleibt der wackere Boeoter doch immer hellenischer Patriot.

zuletzt geschriebenen gehört.*) Während nun sowol Sintenis wie Volkmann ohne Grund daran verzweifeln, daß sich die Frage nach der ursprünglichen Ordnung überhaupt beantworten lasse, Westermann aber p. XX. sich damit begnügt, auf die Schwierigkeit der Lösung hinzuweisen, (id solum agebam, ut quantis haec quaestio difficultatibus implicata esset, quantumque abesset ut absoluta dici posset demonstrarem), haben sich zwei Männer nicht abschrecken lassen, ihren Scharfsinn an der Bearbeitung derselben zu versuchen: Albert Lion und Carl Theodor Michaelis. Die 1819 erschienene, 1837 nochmals herausgegebene Abhandlung des ersteren (Commentatio de ordine, quo Plutarchus vitas scripserit, Gottingae typis Chr. Herbst, 48 p. Großquart) kann trotz einzelner vernünftiger Gedanken nicht als ein ernsthafter Lösungsversuch betrachtet werden, was Michaelis p. 2. mit vollem Rechte betont, da sie der folgerichtigen Beweisführung entbehrt und sich im wesentlichen mit Aufstellung mehr oder minder falscher Hypothesen begnügt. Anders steht es mit der Arbeit von Michaelis, welche unter dem Titel de ordine vitarum parallelarum Plutarchi dissert. inaug. cet. 1875 in Berlin erschienen ist. — Der Verfasser ist der behandelten Frage im ganzen mit gründlicher und methodischer Kritik gegenübergetreten, wenn er auch bisweilen auf Spitzfindigkeiten verfällt. Jedenfalls bleibt ihm das Verdienst, in seiner 54 Seiten umfassenden Abhandlung die Grundlagen im wesentlichen festgestellt zu haben, von denen bei einer erschöpfenden Bearbeitung der Frage ausgegangen werden muß. Die Bearbeitung selbst hat er nach seinem eigenen Geständnis mehr begonnen als vollendet (p. 2: magis inchoasse quam absolvisse totam quaestionem mihi videor), da er weder die verlorenen vitae noch die übrigen Schriften Plutarchs berücksichtigt, noch in der Reihenfolge der behandelten vitae alle Schwierigkeiten beseitigt.

Nach dieser Uebersicht über den Stand der Forschung ist es an der Zeit, die Sache selbst in Angriff zu nehmen.

Wir haben nun zunächst die Kriterien festzustellen, welche für die Herstellung der ursprünglichen Reihenfolge maßgebend sind; sie zerfallen in äußere und innere.

Die äußeren Kriterien bestehen aus solchen Wendungen, in welchen der Schriftsteller in einer vita auf eine früher verfaßte zurückweist oder eine demnächst zu verfassende in Aussicht stellt, oder die Ordnung einer Doppelvita innerhalb des ganzen Korpus durch eine bestimmte Zahl ausdrückt. Während nun dem flüchtigen Leser diese äußeren Kriterien als zahlreich erscheinen, ergibt sich bei eingehender Prüfung, daß die erste bei weitem zahlreichste Klasse derselben größtenteils in die Irre führt. Dies hat schon Lion

*) Cfr. c. 1. — — *ἐμοὶ περὶ τὴν τῶν βίων τῶν παραλλήλων γραφὴν τὸν ἐφικτὸν εἰκότι λόγῳ καὶ βάσιμον ἱστορίᾳ πραγμάτων ἐχομένῃ χρόνον διελθόντι κ. τ. λ.*

geahnt, später H. G. Plaß in einer eigenen Abhandlung (de verborum *ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γέγραπται* formula eiusque consimilibus, quae saepe leguntur in Plut. vitis) überzeugend nachgewiesen, endlich Michaelis p. 3 ff. unwiderleglich festgestellt. Da letzterer die in Frage kommenden Stellen a. a. O. erschöpfend zusammenstellt, so genügt es auf ihn zu verweisen. Auch die Entstehung derjenigen Wendungen, welche nicht von Plutarch selbst herrühren, hat Michaelis p. 4 richtig erkannt, indem er sagt: facillime ab iis, qui legebant Plut. vitas, in margine ascriptae et deinde in textum a librariis receptae esse possunt, praesertim cum in fine singulorum capitum aut vitarum saepius adiectae inveniantur.*) Wir haben es also nicht mit eigentlichen Fälschungen zu thun, sondern mit Randbemerkungen aufmerksamer Leser, welche sich erinnerten oder sich wenigstens zu erinnern glaubten [denn es laufen auch Irrtümer unter**)] gewisse Fakta auch in anderen Lebensbeschreibungen, und zwar nicht selten ausführlicher gelesen zu haben; mithin beziehen diese Bemerkungen sich auf die Reihenfolge, in welcher bestimmte Personen die vitae im Altertume gelesen haben (cfr. Mich. p. 13.). Diese Auffassung wird noch überdies dadurch bestätigt, daß uns überliefert ist, daß die Biogr. Plut. in späterer Zeit wegen ihres trefflichen Inhaltes als Schullektüre benützt wurden, s. Westermann Comment. p. XVIII. Wenn nun aber Michaelis alle derartigen Wendungen, sofern sie in der dritten Person sing. auftreten und nicht entweder unlöslich in den Zusammenhang verwoben sind (p. 4, 13.) oder auf noch zu schreibende vitae verweisen (p. 14.), als wertlos ausscheidet, so geht er entschieden zu weit; es sind vielmehr verschiedene Kategorien zu unterscheiden. Die einzelnen in der dritten Person sing. auftretenden Formeln lauten:

1) *ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γέγραπται* und zwar mit mancherlei Zusätzen wie *ἀκριβῶς, μᾶλλον, τὰ καθ' ἕκαστα, καθ' ἕκαστα;*
2) *ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γεγραμμένοις δεδήλωται* oder *ἀκριβοῦται* oder *ἱστόρηται;*
3) *ὥσπερ εἴρηται* (selten *ὡς λέλεκται, ὡς προείρηται*).

Von diesen Formeln sind die erste und die dritte bei weitem am häufigsten, aber nur von der ersten gilt das oben Gesagte. Die dritte, für welche Michaelis p. 5 ff. die zahlreichen Beispiele aus den vitae zusammengestellt hat, ist eine durchaus plutarchische Wendung, womit er auf etwas (meistens kurz vorher)***) schon

*) Aehnlich Westermann p. XX.
**) Vgl. Mich. p. 10.
***) Jedenfalls innerhalb der Grenzen eines Doppelbios, wovon nur eine einzige scheinbare Ausnahme stattfindet, nämlich vit. Galbae c. 2, wo offenbar auf die verlorene vita Neronis zurückverwiesen wird, was aber darin seine Erklärung findet, daß die vitae Caesarum, wie sie Plutarch von Augustus beginnend verfaßt hat, als ein Werk zu betrachten sind. — Beispiele dieser Formel, die mit *ὡς εἰρήκαμεν* und *ὡς λέλεκται* abwechselt, finden sich in

Erwähntes zurückweist, wie schon daraus hervorgeht, daß sie in den sogenannten Moralia nicht minder häufig ist, z. B. Quaestt. Conv. VII. 6, 3; de anim. procreat. c. 10; Non posse suaviter c. 31 u. ö. Michaelis ist es zwar nicht entgangen (s. p. 14), daß diese Wendung in manchen Fällen von Plutarch selbst herrührt, wie er denn Volkmanns wunderliche Bemerkung (p. 104 Anmerkung: „denn bekanntlich pflegt er auch auf erst noch zu schreibende Biographien mit einem ὥσπερ εἴρηται zu verweisen") mit Recht, als lapsus calami bezeichnet; er hat aber unterlassen diese Erkenntnis, wie notwendig ist, auf alle Fälle ihres Vorkommens auszudehnen. Nebenbei sei hier bemerkt, daß dieselbe Formel sich häufig bei Aristoteles findet, aus dem Plutarch sie bewußt oder unbewußt herübergenommen haben mag; denn daß unser Schriftsteller diesen Philosophen weit gründlicher studiert hat, als man gewöhnlich annimmt (z. B. Volkmann II. p. 20 ff.), erscheint mir auf Grund wiederholten Studiums der sog. Moralia als sicher. — Was endlich die zweite seltenere Formel betrifft, so findet sie sich ebenso bei Herodot und anderen von Plutarch benützten Historikern sowol in der dritten Person sing. als in der ersten Person sing. oder plur. Da nun die Verwendung der erwähnten Verba in der letzteren Form unbedingt auf Plutarch selbst zurückzuführen ist, wie auch Michaelis p. 14 zugibt, so wäre es schon von vornherein bedenklich, sie diesem, wo sie in der dritten Person auftreten, abzusprechen. Dazu kommt, daß kein sachlicher Grund zu einer Eliminierung derselben nötigt. Sie dürfen also unbedenklich für unseren Zweck mit verwertet werden und dürften sich gleichfalls als eine Reminiscenz aus den zu Grunde gelegten Autoren erklären lassen.

Es ergibt sich also, daß von den in der dritten Person perf. auftretenden Formeln nur die erste Klasse als wertlos auszuscheiden ist, während die in der ersten Person sing. und plur. perf. erscheinenden, wie Michaelis p. 14 richtig betont, ebenso wenig als Einschiebsel betrachtet werden können als die zweite und dritte Klasse der ersteren Formel und alle ähnlichen im Futurum stehenden, mithin auf noch zu schreibende vitae verweisende Wendungen, mögen sie nun in der dritten Person sing. (z. B. *ὡς εἰρήσεται, λεχθήσεται, δηλωθήσεται*) oder in der ersten Person sing. und plur. auftreten (z. B. *ἀπαγγελοῦμεν, δηλοῦμεν = δηλώσομεν.**)

---

den vitae z. B. Timoleon c. 26, 28; Lykurg c. 13 u. ö. Ihr entspricht in Bezug auf demnächst in derselben Schrift zu Erzählendes die Formel *ὡς λεχθήσεται* und *ὡς εἰρήσεται.*

*) Cfr. Caes. c. 45 in fine und den Gebrauch des part. praes. pass. *γραφόμενος* z. B. Mar. c. 29. Nik. c. 11. Per. c. 2 in fine. Diese praesentia können nur so erklärt werden, daß Plutarch gleichzeitig an denjenigen vitae, auf welche sie verweisen, arbeitete, weshalb sie als wesentliches Kriterium für die Reihenfolge von Wichtigkeit sind.

Diese werden also bei der Bestimmung der ursprünglichen Reihenfolge von wesentlicher Bedeutung sein.

Zu dieser Art äußerer Kriterien kommt eine zweite, deren Wichtigkeit auf den ersten Blick erhellt, die aber nur für wenige vitae vorhanden ist. Es sind dies die Angaben des Schriftstellers selbst, worin er in bestimmten Zahlen den Platz anzeigt, welchen einzelne Lebenspaare innerhalb der Gesammtheit in Bezug auf ihre Edition einnehmen. Sie liegen vor für das Leben des Demosthenes und Cicero, des Perikles und Fabius, des Dion und Brutus, von welchen Plutarch selbst die beiden ersten als das fünfte (Dem. c. 3), die folgenden als das zehnte (Per. c. 2), die beiden letzten als das zwölfte Paar (Dion c. 2) der vergleichenden Lebensbeschreibungen bezeichnet.

Soweit von den äußeren Kriterien. Neben ihnen bietet sich uns eine Reihe von inneren Kriterien dar, die zwar mit Vorsicht verwendet werden müssen, aber bei der nötigen Behutsamkeit nicht unwesentlich die Ergründung der wahren Reihenfolge erleichtern.

Zunächst ist zu berücksichtigen, ob Plutarch eine und dieselbe Sache in ausführlicherer oder kürzerer Weise berichtet, ob er eine Persönlichkeit als unbekannt einführt oder als bekannt voraussetzt. Wenn z. B. die Institution des Ostrakismos im Leben des Aristides eingehend erklärt wird, während in den vitae des Nikias und Alkibiades dieselbe als dem Leser bekannt gedacht wird, so ist selbstverständlich, daß ersteres den beiden anderen vorangegangen ist; wenn ferner der bekannte Parteigenosse des Perikles Ephialtes in dessen Leben als unbekannt eingeführt wird (c. 7 in fine: *Ἐφιάλτην, ὃς κατέλυσε τὸ κράτος τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς*), während sein Name im Leben des Kimon c. 15 als der eines bekannten Staatsmannes ohne weiteren Zusatz auftritt, so leuchtet ein, daß letzteres später geschrieben ist. —

Nicht unwichtig ist ferner die größere oder geringere Zahl der benutzten Quellen, wenn auch zuzugeben ist, daß hier zufällige Umstände maßgebend gewesen sein können, wie sich z. B. der Schriftsteller bei Männern wie Pelopidas und Epaminondas, die ihm als Landsleute besonders nahe standen, wesentlich an sein eigenes aus der Tradition geschöpftes Wissen gehalten haben, bei Männern aber, von denen autobiographische Versuche vorlagen wie bei Arat und Sulla, diese in erster Linie zu Rate gezogen haben wird, obschon er sich wenigstens bei dem letzteren gegenüber den eigenen Aussagen des Helden sehr kritisch verhält (vgl. z. B. p. 3 über den Grund seiner erfolglosen Bewerbung um ein Kommando). Dagegen liefert der Stil der einzelnen vitae nur sehr schwache Anhaltspunkte, wenn es auch unleugbar ist, daß in dieser Beziehung wesentliche Differenzen bestehen, wie z. B. die vitae des Sertorius, Aratos, Pelopidas sich durch eine eigentümlich glatte und fließende Darstellung auszeichnen, während andere (abgesehen von darin behandelten philo-

sophischen oder naturwissenschaftlichen Fragen) mehr oder weniger intrikat sind. Doch ist es im allgemeinen natürlich, daß eine vita, je näher der Stoff derselben dem Verfasser lag (z. B. Pelopidas), oder je mehr er eine Hauptquelle zu Grunde legen konnte (z. B. in Arat dessen *ὑπομνήματα*), um so mehr als aus einem Guß erscheinen muß. Verfehlt ist es, wenn man aus gewissen (wahren oder vermeintlichen) stilistischen Eigentümlichkeiten Bedenken gegen die Aechtheit einzelner vitae zu erwecken versucht, wie dies z. B. L. v. Ranke in seiner Weltgeschichte III, 2. p. 285 bezüglich der Lebensbeschreibungen des Galba und Otho wenn auch zweifelnd thut.*) — Hier sei zugleich die Bemerkung gestattet, daß auch die Vernachlässigung des Hiat trotz Benselers scharfsinnigen Untersuchungen und trotz Volkmanns darauf gestützter apodiktischer Versicherung (p. 114) keineswegs hinreicht, um eine Schrift als unbedingt unächt zu brandmarken. Dagegen sprechen zwei nicht mißzudeutende Aussprüche Plutarchs selbst. Er sagt nämlich de glor. Athen. c. 8 im Verlaufe einer längeren abfälligen Charakteristik des Isokrates: „Wie sollte auch ein Mensch nicht das Getöse der Waffen und den Zusammenstoß der Schlachtreihen fürchten, der da fürchtete, einen Vokal mit einem anderen zusammenstoßen zu lassen und einen Parallelsatz (*ἰσόκωλον*) um eine Silbe kürzer vorzutragen?" Auf dasselbe spielt er de vitioso pudore c. 16 an. Er stimmt also hierin mit dem Stoiker Chrysippos überein, dessen noch radikalere Ansicht er de Stoicor. repugn. c. 28 mitteilt. Da nun die Schrift de gloria Atheniens. außerdem noch ihrem ganzen Tenor nach den Jugendschriften Plutarchs beizuzählen ist, in welchen die Reminiscenzen schulmäßiger Rhetorik stark hervortreten, während der reife Mann sich dieser sophistischen Kunst gegenüber sehr ablehnend verhält, so leuchtet von selbst ein, wie bedenklich es ist, irgend eine Schrift auf einige vernachlässigte Hiate hin dem Plutarch abzusprechen, ganz abgesehen von dem verwahrlosten Zustande, in dem sich noch immer der Text der meisten sog. Moralia befindet.

Drittens sind die in den einzelnen vitae ausgesprochenen philosophischen Anschauungen zu beachten, wenn man hier auch bei einem zur *ἐποχή* der Skepsis neigenden Akademiker wie Plutarch nicht ohne Vorsicht verfahren darf. Wenn aber eine und dieselbe Frage zweimal in der Weise behandelt wird, daß die zweite Behandlungsweise einen entschiedenen Fortschritt in der Erkenntnis bezeichnet, so wird man unbedenklich die betreffende vita als die später geschriebene betrachten dürfen. Man vergleiche die treffenden

*) Eigentümlich ist die Bemerkung: — „so daß es den Anschein hat, als sei die Schrift nicht zwar von Plutarch eigentlich verfaßt, aber doch mit Bemerkungen begleitet worden." Für die Aechtheit spricht überzeugend die Erwähnung des Mestrius Florus als Reisebegleiters in Oberitalien, wie die aus Autopsie herstammende Schilderung des Schlachtfeldes von Betriacum.

Bemerkungen von Michaelis (p. 26 ff.) über das Verhältnis der vitae des Sertorius und Sulla zu der des Aratos.

Michaelis hat ferner (p. 18) mit Recht gestützt auf Plutarchs eigenes Zeugnis hervorgehoben, daß innerhalb der erhaltenen vitae vier Kategorien zu unterscheiden seien:

a) solche, welche Plutarch gewissermaßen auf Bestellung geschrieben (aliorum hominum precibus commotus);
b) solche, welche er aus eigenem sachlichen Interesse als eine Art Tugendspiegel abgefaßt;
c) solche, deren Stoff der eigentlichen Geschichte voraufliegt (man könnte sie „prähistorische" nennen);
d) solche, die als warnendes Exempel dienen sollen.

Was die Reihenfolge dieser vier Kategorien betrifft, so kann über die der drei ersten kein Zweifel bestehen. Plutarch bezeugt nämlich in der Vorrede zu Timoleon wörtlich: *ἐμοὶ μὲν τῆς τῶν βίων ἅψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρους,*) *ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλοχωρεῖν ἤδη καὶ δι' ἐμαυτόν, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἁμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἁρμοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον*, wodurch die Reihenfolge von a und b festgestellt wird (cfr. auch Perikles c. 2). — Daß ferner die „prähistorischen" oder mythischen erst geschrieben sind nach Vollendung der den eigentlich historischen Zeiten angehörenden, erhellt aus Theseus c. 1. Hier heißt es nämlich: *ἐμοὶ περὶ τὴν τῶν βίων τῶν παραλλήλων γραφὴν τὸν ἐφικτὸν εἰκότι λόγῳ καὶ βάσιμον ἱστορίᾳ πραγμάτων ἐχομένῃ χρόνον διελθόντι περὶ τῶν ἀνωτέρω καλῶς εἶχεν εἰπεῖν· „Τὰ δ' ἐπέκεινα τερατώδη καὶ τραγικὰ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι νέμονται καὶ οὐκέτ' ἔχει πίστιν οὐδὲ σαφήνειαν."* *Ἐπεὶ δὲ κ. τ. λ.* Worte, die zugleich als vollgültiges Zeugnis dafür gelten können, daß Plutarch Historiker genug war, um Sage von Geschichte zu unterscheiden.

Zu diesen Kategorien kommt nun aber noch eine wenig zahlreiche vierte, deren Einordnung in das ganze Werk nicht so sicher feststeht. Es ist dies die Klasse derjenigen, welche als warnendes Exempel dienen sollen. Plutarch erklärt nämlich (vita Demetrii c. 1): es sei vielleicht nicht unzweckmäßig, in die Muster der Lebensführung (*εἰς τὰ παραδείγματα τῶν βίων*) ein oder zwei Paare (*συζυγίαν μίαν ἢ δύο*) solcher einzureihen, welche sich zu leichtsinnig aufgeführt hätten und in wichtigen und hohen Stellungen in Bezug auf Schlechtigkeit hervorragend gewesen seien; denn, fügt er als Grund hinzu: — — *δοκοῦμεν καὶ ἡμεῖς προθυμότερον τῶν βελτιόνων ἔσεσθαι καὶ θεαταὶ καὶ μιμηταὶ βίων, εἰ μηδὲ τῶν ψαύλων καὶ ψεγομένων ἀνιστορήτως ἔχοιμεν.* Michaelis nun sucht

*) Darnach erscheint Mich.' Ansicht (p. 17 unten), daß alle vergleichenden vitae an Sosius Senecio adressiert seien, als unbegründet; bezeugt ist diese Widmung nur für Demosth. c. 1 und 31 a. E., Dion c. 1, Theseus c. 1.

p. 51 ff. nachzuweisen, daß diese abschreckenden Beispiele als Schluß des ganzen Werkes zu betrachten seien, was ihm aber nicht gelungen ist. Zwar hat er ohne Zweifel richtig aus Coriolan c. 1 und verschiedenen Stellen des Alkibiades, besonders aus der in Antonius c. 69 enthaltenen ausführlichen Episode über den Misanthropen Timon gegenüber der kurzen Erwähnung desselben im Alkib. c. 16 gefolgert, daß die vitae des Alkibiades und Coriolan unmittelbar nach denen des Demetrius und Antonius abgefaßt und als zweites Paar der abschreckenden Beispiele zu betrachten seien, nicht aber den Nachweis geliefert, daß diese zwei Paare den mythischen nachzusetzen seien. Da er selbst (p. 52) in die vorgebrachten Gründe Mißtrauen setzt, können wir um so eher von einer Widerlegung absehen, als die Worte Plutarchs im Demetrius c. 1.: *συζυγίαν μίαν ἢ δύο παρεμβαλεῖν* den bündigen Gegenbeweis liefern; denn der Ausdruck *παρεμβαλεῖν* kann doch nur heißen, „dazwischen einschieben." Es wird also dem Fortgange der Untersuchung vorbehalten bleiben zu erwägen, ob diese Einschiebung zwischen die historischen und mythischen vitae, was Michaelis p. 52 als möglich zugibt, oder an anderer Stelle innerhalb des ganzen Werkes erfolgt ist. — Nachdem nunmehr sowohl die äußeren als die inneren Kriterien, welche für die Untersuchung in Betracht kommen, in der Hauptsache festgestellt sind, schreiten wir zum speziellen Teile unserer Aufgabe, d. h. zur Bestimmung der ursprünglichen Reihenfolge der einzelnen Lebensbeschreibungen.

Als unverrückbare Marksteine bieten sich uns hier, wie schon erwähnt, diejenigen Biographien dar, deren Stellung in dem gesammten Werke Plutarch selbst durch Zahlen bezeichnet. Das erste derartige Paar sind die vitae des Demosthenes und Cicero, welche den fünften Platz einnehmen (s. c. 3). Aber welche sind die diesen vorangehenden vier Paare?

Unter den erhaltenen vitae ist keine, die man mit Fug an die Spitze des ganzen Korpus stellen könnte, was sowol Lion als Michaelis erkannt haben. Da wir nun aber 1. anderweitig erfahren, daß Plutarch ein Leben des Epaminondas geschrieben hat, (s. Agesilaos c. 28, 4: *ὡς ἐν τῷ περὶ Ἐπαμεινώνδου γέγραπται.**) 2. aus verschiedenen Stellen seiner Schriften ersehen, mit welcher Verehrung er zu diesem bedeutenden Staatsmanne aufsah, dem er wiederholt den Beinamen des Großen gibt (z. B. Advers. Coloten c. 33; An seni c. 8 i. A.; praecept. rei publ. ger. c. 13; de genio Socratis c. 16 u. ö.), 3. Plutarch überhaupt bestrebt ist, seine engeren Landsleute in das vorteilhafteste Licht zu stellen,

*) Daß diese für die Reihenfolge der *βίοι* wertlosen Formeln für die einstige Existenz der darin erwähnten Schriften völlig ausreichende Beweise sind, erhellt aus dem oben Gesagten.

(cfr. z. B. Pelop. c. 19, wo er die Knabenliebe in Schutz nimmt; ebenso Quaest. Conv. I. 2, 6,) und endlich die erhaltene vita des Pelopidas, die sich inhaltlich sehr nahe mit der genannten berührt, wie sogleich erwiesen werden soll, zu den zuerst geschriebenen gehört, so ergibt sich diese Annahme mit einer Art Naturnotwendigkeit als im höchsten Grade wahrscheinlich. Daß der vita des Pelopidas die des Epaminondas vorausgegangen ist, beweist evident folgender Satz in der Vergleichung des Pelopidas und Marcellus: *Λέγονται δὲ Θηβαῖοι μηδὲ Ὀρχομενίους ἂν οὕτω μεταχειρίσασθαι παρόντων ἐκείνων* — scil. *Ἐπαμεινώνδου καὶ Πελοπίδου:* denn in der vita des Pelopidas erfahren wir gar nichts darüber, worin diese schmähliche Behandlung bestanden habe. Mithin muß das als bekannt vorausgesetzte Faktum in einer kurz vorher verfaßten vita mitgeteilt worden sein, was der Natur der Sache nach nur die des Epaminondas gewesen sein kann (s. Mich. p. 33). Ebenso setzt die Wendung *ὥσπερ Ἐπαμεινώνδᾳ* im Pelop. c. 3 a. A. offenbar dessen Leben als bekannt voraus. — Sollen wir nun diesem einen Römer gegenüberstellen, so tragen wir kein Bedenken den älteren Scipio zu nennen, dessen vita Plutarch nach Pyrrhus c. 8, 5 ebenfalls geschrieben hat, und dessen träumerische Größe mit des Epaminondas Schweigsamkeit viel Verwandtes hat.

Gleich an den größten Boeoter schließt sich naturgemäß sein Freund Pelopidas, wie denn in der Comparatio die Persönlichkeit des Epaminondas offenbar als bekannt vorausgesetzt wird. Daß dessen vita unter die früheren fällt, erhellt schon aus Crassus c. 11 a. E. und aus Fabius c. 19 i. A., wo ausdrücklich auf das Leben des Marcellus zurückverwiesen wird, wie umgekehrt c. 9 und 13 in letzterer vita beweisen, daß ein Leben des Fabius noch nicht geschrieben war. Daß Pelopidas zu den frühesten *βίοι* gehört, beweist der Schlußsatz von c. 2: *διόπερ ἡμεῖς ἑπόμενοι ταῖς ὁμοιότησι παραλλήλους ἀνεγράψαμεν αὐτῶν τοὺς βίους*, sowie die ausführliche Erklärung des Wortes „ovatio“ in Marc. c. 22, wie „dictator“ Marcellus c. 24. Dem entsprechend wird durch Crassus c. 11 a. E. bewiesen, daß die vit. Marc. vor letzterer geschrieben ist (Erklärung des Unterschiedes von ovatio und triumphus).

Ueber die Lebenspaare, denen die dritte und vierte Stelle gebühren dürfte, enthalten wir uns zunächst aller Vermutungen. An das feststehende fünfte Paar schließt sich mit Wahrscheinlichkeit als sechstes das Leben des Phokion und Cato minor; denn nicht nur verweist Plutarch Phokion c. 29 i. A. mit den Worten: *ὁ δὲ Δημοσθένους ἐν Καλαυρίᾳ καὶ Ὑπερείδου πρὸς Κλεωναῖς θάνατος, περὶ ὧν ἐν ἄλλοις γέγραπται* offenbar auf des Ersteren Leben c. 27, sondern aus der Vergleichung von Demosth. c. 10 mit Phokion c. 5 erhellt auch, daß erstere vita vor letztere fällt, da der Demagog Polyeuktos dort als unbekannt mit dem Zusatze *ἕνα τῶν τότε πολιτευομένων Ἀθήνησιν* eingeführt wird, während er hier als bekannt vorausgesetzt wird. Ebenso beweist Cato minor c. 65:

Ἦν δέ τις Στατύλλιος κ. τ. λ. verglichen mit Brutus c. 51, daß die letztere vita später geschrieben ist.

Zur Ermittelung der folgenden *βίοι* gehen wir von dem zweiten Markſteine aus, den vitae des Perikles und Fabius, die Plutarch ja nach seinem eigenen Zeugnisse an zehnter Stelle geschrieben hat. Es heißt nun aber im Perikles c. 22 a. A.: *Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς περὶ Ανσάνδρου δεδηλώκαμεν*, eine unbezweifelt ächt plutarchische Wendung, die er mit verschiedenen Historikern wie Herodot, Polybios, Dio Cassius gemein hat, und wodurch er auf kurz vorher verfaßte Schriften zurück verweist. Wir räumen daher den vitae Lysandri et Sullae unbedenklich eine Stelle kurz vor der vita des Perikles ein. — Noch sei bemerkt, daß die Beziehungen, welche beide auf boeotische Verhältnisse enthalten, welche der Verfasser zu eingehenderen Schilderungen benutzt hat, es von vornherein wahrscheinlich machen, daß die gedachten vitae den früheren angehören; nicht minder die ausführliche Erklärung des Wortes *σκυτάλη* c. 19, das Plutarch anderswo als bekannt voraussetzt.

Diese vita unmittelbar vor die des Perikles zu setzen, hindert nun aber der Umstand, daß es Marius c. 10 heißt: *ὃν τρόπον δὲ* (scil. *Μάριος ὑπὸ Σύλλα τὴν δόξαν ἀφῃρέθη*) *ἀφηγήσομαι βραχέως, ἐπεὶ*) τὰ καθ' ἕκαστον μᾶλλον ἐν τοῖς περὶ Σύλλα γέγραπται* (c. 3), wodurch offenbar auf die vita Sullae als eine eben geschriebene zurückverwiesen wird. Es bleibt also nichts übrig, als die vita Marii zwischen die des Sulla und des Perikles zu setzen, wodurch sich für sie die neunte Stelle ergeben würde, wenn nicht im Marius c. 27 a. E. die unzweifelhaft ächte Hinweisung auf die schon in Arbeit befindliche verlorene vita des Metellus vorläge. Es heißt dort nämlich: — — — *ὃν δὲ τρόπον* (scil. *Μέτελλος*) *ἐν Ῥόδῳ φιλοσοφῶν διῃτήθη βέλτιον ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γραφομένοις εἰρήσεται.* Es bleibt also nichts übrig, als dieser verlorenen vita die neunte Stelle, der des Marius die achte und der des Sulla die vorhergehende siebente Stelle anzuweisen. —

Was nun den dritten Markstein betrifft, so bilden denselben die *βίοι* des Dion und Brutus, welche nach Plutarchs eigener Angabe die zwölfte Stelle eingenommen haben. (s. Dion c. 2 a. E.)

Es handelt sich jetzt um Feststellung des elften Paares; und zwar werden wir hier mit zwingender Notwendigkeit auf die vitae des Nikias und Crassus geführt. Die Gründe sind folgende: Nikias c. 23 gibt Plutarch einen längeren physikalischen Exkurs über die Mondfinsternisse und deren Ursachen, in dessen Verfolg Dion als eine noch unbekannte Persönlichkeit vorgeführt wird, während dasselbe Phänomen in der vita Dionis als etwas bekanntes nur kurz gestreift wird; Nikias c. 28 wird bezüglich der

*) Dieser ächt plutarchische Zusatz findet sich z. B. de mulierum virtutibus c. 2 wieder.

Diebsneigungen in der Familie des Gylippos mit folgender Wendung auf die vita Lysandri zurückverwiesen: *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τῷ Λυσάνδρου βίῳ μᾶλλον διηκρίβωται* (s. c. 16). Es bleibt demnach für dieses Paar nur die Stelle zwischen Perikles und Dion offen. Daß die v. des Perikles unmittelbar voranging, macht außerdem die Art und Weise, wie Nikias c. 2 von diesem Staatsmanne gesprochen wird, sehr wahrscheinlich.

Was nun das dreizehnte Paar betrifft, so kann man über dasselbe nicht lange im Zweifel sein, wenn man den Anfang Timoleons liest, wo es nach Schluß der Vorrede heißt: *Τὰ μὲν Συρακοσίων πράγματα πρὸ τῆς Τιμολέοντος εἰς Σικελίαν ἀποστολῆς οὕτως εἶχεν. Ἐπεὶ Δίων μὲν ἐξελάσας Διονύσιον τὸν τύραννον ἐνθὺς ἀνῃρέθη δόλῳ κ. τ. λ.* (ganz ähnlich c. 22 i. A.), weshalb man die bedenkliche Verweisung auf die v. Dionis c. 33 a. E. ganz unbeachtet lassen darf, was auch Michaelis p. 42 nicht entgangen ist. Dazu kommt noch Timol. c. 13 a. E.: *Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς περὶ Δίωνος ἀκριβῶς γέγραπται**), wie die Synkrisis Timol. und Aemil., wo offenbar Dio als bekannt vorausgesetzt wird. — Zugleich ist hervorzuheben, daß mit diesem Paar die zweite Kategorie der gesammten Lebensbeschreibungen beginnt, welche der Verfasser nicht auf den Wunsch Anderer, sondern aus freiem Antrieb und reinem Interesse an den großen Persönlichkeiten der Vergangenheit geschrieben hat, wie schon oben bemerkt wurde. Wenn es nun auch nicht möglich ist, mit völliger Sicherheit nachzuweisen, welche vitae sich unmittelbar an dieses Paar angeschlossen haben, so lassen sich doch unter den hieher gehörigen mehrere engzusammengehörige Gruppen herausschälen. —

Welches Paar das zweite dieser Abteilung gewesen sei, hat Michaelis p. 43 überzeugend nachgewiesen, weshalb wir uns begnügen, seine Beweisführung kurz anzuführen. Er macht zuerst darauf aufmerksam, daß in c. 8 des Aemilius Paullus in einem Exkurs die Geschichte Macedoniens von Demetrios Poliorketes bis auf Philipp V. kurz erzählt wird, was überflüssig gewesen wäre, wenn das Leben des Flamininus bereits vorgelägen hätte, wo eben dieser König eine bedeutende Rolle spielt. Hieraus folgt, daß Philopoemens Leben früher abgefaßt ist. — Ferner weist er darauf hin, daß die im Flamininus c. 10 ausgesprochene Ansicht über die Gründe des Phaenomens, daß Vögel in Folge überlauten Geschreies großer Volksmassen aus der Luft herabfallen, eine unfertige und schwankende sei im Vergleich zu der im Pompejus c. 25 über dieselbe Sache vorgetragenen; weshalb das Leben des Titus notwendig vor dem des Pompejus und also auch dem des Cäsar (s. u.) geschrieben sein müsse. Es bleibt demnach für die Doppelvita des

*) Was man freilich, wie Michaelis richtig bemerkt, in dessen Leben vergebens sucht; doch scheint hier ein Irrtum Plutarchs selbst vorzuliegen, der diese Dinge ausführlich erzählt zu haben glaubte.

Philopoemen und Titus nur die vierzehnte Stelle offen zwischen denen des Aemilius Paullus und Cäsar.

Zunächst ist jetzt von zwei Paaren zu reden, die eine Sonderstellung einnehmen, indem sie nicht als Muster, sondern als abschreckende Beispiele aufgestellt werden, wie aus den oben p. 10 angeführten Worten Plutarchs erhellt (s. Demetrius c. 1). Während aber Michaelis p. 53 die hieher gehörigen vitae ans Ende der ganzen Sammlung stellen will, geht aus dem von Plutarch gebrauchten Ausdrucke *παρεμβαλεῖν* mit Evidenz hervor, daß diese Auffassung eine irrige ist. Dieses Verbum kann, wie schon angedeutet wurde, nach der Bedeutung von *παρά* und nach dem Sprachgebrauch Plutarchs nur heißen „dazwischen einschieben", nicht „als Ergänzung hinzufügen", was *προσεμβάλλειν* heißen müßte (cfr. de mulier. virtutt. in. *προσανέγραψά σοι*). Als Beweis können dienen zwei Stellen der Quaestiones Convivales I, 2 u. VIII, 8. In der ersten sagt Lamprias, Plutarchs Bruder: „Der Thebaner Pammenes scheint mir nicht mit Unrecht den Homer beschuldigt zu haben als einen des Liebens Unkundigen, weil er Stämme mit Stämmen vereinigte und Sippen mit Sippen verband, da er doch den Liebhaber neben den Geliebten hätte einschieben müssen (*δέον ἐραστὴν μετ' ἐρωμένου παρεμβάλλειν*), damit die Schlachtreihe einmütig werde, indem sie überall ein lebendiges Band hätte." In der zweiten heißt es wörtlich: *ὡς ὁ τὸν Κήυκος γάμον εἰς τὰ Ἡσιόδου παρεμβαλὼν εἴρηκεν*, d. h. also, wie derjenige, welcher die Hochzeit des Keyx in die Werke Hesiods eingeschoben hat, gesagt hat. Wer weitere Belege wünscht, vgl. z. B. Brutus c. 40 a. E.; Aratos c. 26; de Herod. malign. c. 3, c. 27 a. E.

Was nun den Platz anlangt, welcher diesen zwei Paaren anzuweisen ist, so geht zunächst aus dem längeren Exkurs über den Misanthropen Timon im Antonius c. 70 verglichen mit Alkib. c. 16, wo dieselbe Episode als bekannt vorausgesetzt und ganz kurz gestreift wird, hervor, daß die vitae des Antonius und Demetrius zuerst geschrieben sind; diesen sind dann die des Alkib. und Coriolan als zweites Paar unmittelbar anzureihen; denn daß diese vitae in dieselbe Kategorie gehören, beweist nicht nur die Wendung Coriolan 1: *ὁ δ' αὐτὸς ἀνὴρ ἐμαρτύρησε τὴν φύσιν — — — πολλὰ τοῖς χρησιοῖς ὁμοῦ φαῦλα συναποτίκτειν, ὥσπερ εὐγενῆ χώραν ἐν γεωργίᾳ θεραπείας μὴ τυχοῦσαν*, sondern auch öftere Urteile Plutarchs über Alkibiades, z. B. Nikias c. 9, wo sein problematischer Charakter mit der edle und schädliche Produkte in sich bergenden Natur Aegyptens verglichen wird; de discern. adulat. c. 7, wo er als Demagog in direkten Gegensatz zu Staatsmännern wie Epaminondas und Agesilaus gestellt wird.

Bezüglich der Stellung innerhalb des gesammten Korpus aber ersehen wir aus Antonius c. 59: *περὶ ὧν δι' ἑτέρων γεγράφαμεν*, wo Plutarch sich offenbar auf Brutus c. 50 ff. (es handelt sich um die Persönlichkeit des Statilius) bezieht, daß sie nach dem zwölften

Paare geschrieben sind. Dazu kommt der Hinweis im Coriol. c. 33 *ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γεγραμμένοις ἱστορήκαμεν*; was sich auf Poplicola bezieht und also beweist, daß Solon-Poplicola schon geschrieben war. Daß das Leben des Nikias vorangeht, beweist evident die Rückverweisung im Alcib. c. 13 a. E.; dagegen ist daran, daß die vita Alcib. gleich darauf abgefaßt worden sei, nicht zu denken, da die seltsame Formel *ὡς μᾶλλον ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γραφομένοις δηλοῦται* offenbar nicht von Plutarch herrührt (s. Mich. p. 12); wogegen aus c. 25 (der Erklärung von „Hoc age") verglichen mit Numa c. 14 hervorgeht, daß die halbmythischen vitae, welche den Schluß des ganzen Korpus bilden, noch ungeschrieben waren. Es folgt also, daß diese warnenden Exempel zwischen die vita Solonis und die halbmythischen eingeschoben werden müssen.

Wir gehen nun zu einigen der übrigen historischen vitae über, die sich eng aneinander angeschlossen haben, wie aus einzelnen darin enthaltenen Bemerkungen hervorgeht. Es handelt sich zunächst um das Leben des Caesar und Alexander. Im Caesar c. 35 lesen wir: *ὡς ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου**) *γραφησομένοις τὰ καθ' ἕκαστον δηλωθήσεται*; ebenso c. 45 am Ende: *Ἀλλ' οὗτος μὲν ... ὅπως τε παραδοὺς ἑαυτὸν τοῖς Αἰγυπτίοις ἀνδράσιν ἀνῃρέθη, δηλοῦμεν ἐν τοῖς περὶ ἐκείνου γράμμασιν.* Diese beiden Stellen beweisen, daß Plutarch nicht nur beabsichtigt hatte an das Leben des Caesar sogleich das des Pompejus anzuschließen, wie z. B. an das Phokions (c. 4) die Biographie des Cato Uticensis: sondern daß er während der Abfassung ersterer vita zugleich an letzterer arbeitete (*δηλοῦμεν*). Zur Bedeutung des Praesens vgl. z. B. Brutus c. 1: *ὑπὲρ οἷ γράφεται ταῦτα.* Wir müssen also den *βίοι* des Pompejus und Agesilaos mit Notwendigkeit die folgende Stelle anweisen.

Die Stellung dieser beiden Paare läßt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmen, wenn wir zwei Stellen im Leben des Caesar berücksichtigen. Hier heißt es nämlich c. 63: — — *δι' αἰτίας, ἃς ἐν τοῖς περὶ Βρούτου γεγραμμένοις δεδηλώκαμεν* und c. 68 am Ende: *Ἃ δὲ καὶ πράξαντες καὶ παθόντες ἐτελεύτησαν ἐν τοῖς περὶ Βρούτου γέγραπται.* Auf diese Angaben gestützt werden wir kaum fehlgreifen, wenn wir beide Paare kurz nach dem Leben des Brutus und da die unmittelbar folgenden Stellen schon durch Aemilius Paullus und Flamininus besetzt sind, gleich nach dem letzteren ansetzen als fünfzehntes und sechzehntes Paar.

Es erübrigt nur noch die Behauptung zu beweisen, daß die erhaltenen halbmythischen vitae den Schluß des ganzen Werkes gebildet haben, ein Beweis, welcher unschwer zu führen ist im Hinblick auf die oben erwähnte Vorrede des Theseus, in welcher Plutarch erklärt, daß er jetzt mit den vergleichenden Lebensbeschreibungen die für eine sich an die Thatsachen haltende Geschichte gangbare Zeit durchmessen habe, daß er aber, nachdem er in den heraus-

*) sc. *Πομπηΐου.*

gegebenen Lebensbeschreibungen des Lykurg und Numa schon den reingeschichtlichen Boden verlassen habe (cfr. v. Lyc. 1), noch das Leben der beiden staatengründenden Heroen, des Theseus und Romulus, möglichst frei von Fabeln den nachsichtigen Lesern vortragen wolle. Wir ersehen also daraus wie auch aus Rom. c. 21 i. A., daß die vitae der beiden sagenhaften Gesetzgeber unmittelbar vorangingen, und daß Plutarch sich bewußt war mit den folgenden Heroen einen mythischen Boden zu betreten. Während nun die erhaltenen vitae also mit dem Theseus und Romulus abschließen, sind von den verlorenen das Leben des Herakles, das allerdings nach Theseus c. 29 von Plutarch nicht zu den rein mythischen gezählt worden sein kann, sowie wahrscheinlich das des Aristomenes (Steph. Byz. s. v. Andania) dieser Kategorie zuzurechnen.

Was die noch übrigen vitae betrifft, so untersuchen wir zunächst die Stellung der vitae des Camillus und Themistokles, wofür uns mehrere Stellen im Leben des Numa wichtige Indizien liefern. Es heißt nämlich Numa c. 9 am Ende: *Περὶ ὧν* (scil. *τῶν ἀθλάτων ἱερῶν*) *ὅσα καὶ πυθέσθαι καὶ φράσαι θεμιτὸν ἐν τῷ Καμίλλου βίῳ γέγραπται* (Cam. c. 20 u. 31); ferner c. 2 a. E.: *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν τοῖς περὶ Καμίλλου μᾶλλον ἀκριβοῦται.* Hieraus erhellt, daß das Leben des Camillus bereits geschrieben, und zwar, wie wir mit großer Wahrscheinlichkeit schließen dürfen, nicht lange vorher abgefaßt war. (Cfr. auch Numa c. 6 mit Cam. c. 9 a. E. und den Passus über die Fetialen Camillus c. 18 mit Numa c. 12). — Da aber die nächsten Plätze vor letzterer vita anderweitig ausgefüllt sind, wie wir demnächst sehen werden, erscheint es notwendig es vor das Leben des Poplicola hinaufzurücken.

Wir greifen jetzt an den Anfang der ganzen Sammlung zurück, wo die Stellen für das dritte und vierte Paar noch offen sind. Der eine der beiden vakanten Plätze ist mit großer Wahrscheinlichkeit mit den vitae des Kimon und Lukullus auszufüllen und zwar aus mehreren Gründen: Erstens beweist der Anfang der vita Cimonis, daß Plutarch die vita Luculli als boeotischer Patriot verfaßt hat um dem römischen Feldherrn seinen Dank darzubringen für die Rettung seiner Vaterstadt vor einer boshaften Anklage der Orchomenier, was uns von vornherein nötigt, sie den ersten *βίοι* beizuzählen; zweitens zeigt der Ausdruck: *ἀναληψόμεθα τῇ γραφῇ τῶν παραλλήλων βίων τὰς πράξεις τοῦ ἀνδρός*, daß der Verfasser sich noch in den Anfängen seines Werkes befand; drittens endlich müssen wir aus der Weise, in welcher c. 38 von Marius geredet wird, den Schluß ziehen, daß dessen vita noch ungeschrieben war, womit übereinstimmt, daß die in der vita Sullae eine so bedeutungsvolle Rolle spielenden „Fimbriani" (ib. c. 25) im Lukullus c. 7 als unbekannt eingeführt werden.

In die noch übrige Lücke darf ebenso wahrscheinlich das Leben des Aristides und Cato Censorius eingeschoben werden, da nur dieser Platz in der ersten Hälfte des Corpus noch offen ist. Es

erhellt nämlich 1) aus Arist. c. 7 vgl. mit Nikias c. 11, wie auch Michaelis p. 24 bemerkt, daß letztere vita *später* geschrieben, da im Arist. ein längerer Excurs über den Ostrakismos und dessen Anwendung enthalten ist, während die Sache im Nikias als bekannt kurz abgethan wird; ferner scheint Cato c. 3 zu beweisen, daß ein Leben des Fabius noch nicht geschrieben war, ebenso c. 17 (= Titus c. 18), daß eine vita Flaminini noch nicht vorlag; endlich, was das wichtigste ist, die Art der Erwähnung des Clodius c. 34: *Πόπλιος Κλώδιος ἀνὴρ ὑβριστὴς καὶ μεστὸς ὀλιγωρίας ἁπάσης καὶ θρασύτητος* deutet darauf, daß die vita Ciceronis (c. 28) später fällt. —

Was nun die ferneren Lebenspaare angeht, so wenden wir uns zunächst zur vita Solonis et Poplicolae. Bezüglich dieser vitae deuten verschiedene Umstände darauf, daß sie in die letzte Hälfte des ganzen Corpus fallen; denn 1) wird in der vita Coriolans c. 33 auf die Poplicolas zurückverwiesen, 2) zeigt Plutarch in letzterer so spezielle Kenntnisse römischer Einrichtungen, wie sie außer in den Lebensbeschreibungen des Romulus und Numa nur in der kurz vor diese fallenden des Camillus hervortreten; 3) verwendet Plutarch in keiner der früheren vitae Reminiscenzen solonischer Dichtungen, während er dieselben doch in der vita selbst mit Vorliebe citiert und diese Gedichte bei ihrem großen Reichtum an Gnomen einer so ethisch angelegten Natur wie Plutarch, der so gern gehaltreiche Verse aus Homer, den Tragikern, Pindar, Hesiod u. a. einflicht, wie Michaelis mit Recht betont, ganz besonders zusagen mußten. — Sein Schweigen über dieselben kann also nur daraus erklärt werden, daß sie seinen Studien bisher fern gelegen hatten. Demnach können wir nicht umhin dieses Paar kurz vor die letzten vitae, d. h. vor die des Lykurgus und Numa herabzurücken und betrachten es als dasjenige, mit welchem Plutarch, nachdem er die zwei Paare abschreckender Beispiele dazwischen geschoben, von den Feldherrn, Rednern und Staatsmännern zu den eigentlichen Gesetzgebern überging, als welche ja sowohl Lykurg wie Theseus betrachtet werden müssen. —

Es erübrigt noch über zwei Lebenspaare zu reden, von denen das eine je zwei engverwandte Naturen zu einem Ganzen zusammenfaßt, also nur als *eine* *συζυγία* (wie der plutarchische Ausdruck lautet) zu betrachten ist: nämlich die Lebensbeschreibungen des Sertorius und Eumenes und die des Agis und Kleomenes, denen die beiden Gracchen gegenübergestellt sind. — Wir wenden uns zunächst dem letzteren Paare zu. Auffallender Weise sind wir genötigt, dieses ans Ende der ganzen Sammlung zu rücken. Doch zur Sache. In der vita des Kleomenes c. 12 a. E. wird in folgender Weise auf das Leben Lykurgs Bezug genommen: *Ἦν δὲ ἔχει τὸ τοιοῦτον τῆς παιδιᾶς εἶδος ὠφέλειαν, ἐν τῷ Λυκούργου βίῳ γέγραπται* (cfr. Lyk. c. 18 ff.), ein Citat, das schon um seiner Verflechtung mit dem Vorhergehenden willen nicht wol als Einschiebsel betrachtet werden kann. Dazu kommen andere unverwerfliche Beweise. In der vita Lycurgi

erklärt Plutarch zweimal (c. 6 u. 13 a. E.) das Wort *ὁήτρα*, während es Agis c. 5 u. 8 als bekannt ohne Erklärung gebraucht wird; ebenso ist es Lyk. c. 12 mit dem Worte *φιδίτια*, das Agis c. 8 ebenfalls ohne weiteres verwendet wird. Ferner wird Agis c. 10 wie Kleomenes c. 10 u. 18 die gesetzgeberische Thätigkeit Lykurgs wie Solons als bekannt vorausgesetzt. Dazu kommt, daß nicht nur der Anfang der Synkrisis: *Ἡμῖν δὲ καὶ ταύτης πέρας ἐχούσης τῆς διηγήσεως κ. τ. λ.* das Vorangehen vieler vitae beweist, sondern daß auch ebendaselbst c. 2 u. 5 ein Leben Lykurgs als geschrieben voraussetzen. Wir können daher nicht umhin zu behaupten, daß die besprochenen vitae später geschrieben und als ein früher übergangenes historisches Sujet an dieser Stelle nachgeholt, oder vielleicht absichtlich als Anhang hinzugefügt sind, da sie ja ihrem Inhalte nach mit den Bestrebungen jener alten Gesetzgeber viel Verwandtes bieten und bei gleich hohen Zwecken und großen Gesinnungen nur deshalb als verfehlt bezeichnet werden müssen, weil ihre Träger der Verderbtheit der sie umgebenden Zeit keine Rechnung tragen wollten. —

Das letzte Lebenspaar, das zu besprechen bleibt, sind die vitae Sertorii et Eumenis. Für diese erweist sich als passendster Platz die Stelle nach Pompejus' Leben. Sie fast an die Spitze des ganzen Korpus zu setzen, wie Michaelis thut, liegt nicht der geringste Grund vor. Die von ihm c. 26 angeführten philosophischen Ansichten zeigen in der vita Sullas c. 30 noch ein unentschiedenes Schwanken, an dessen Stelle Sertor. c. 10 eine entschiedene Bestimmtheit getreten ist, so daß jeder Unbefangene diese für später halten muß. Der Scharfsinn Mich. verliert sich hier in Spitzfindigkeiten. Im Gegenteil beweist die Art wie c. 8 von den Sklavenbanden des Marius und c. 23 von Fimbria, c. 1 und 12 von Metellus gesprochen wird, daß die Lebensbeschreibungen des Marius, Sulla und Metellus schon geschrieben waren; ferner wird Pompejus c. 17 Sertorius offenbar als fremd eingeführt.

Was endlich die verlorenen vitae angeht, so ist nicht zu bezweifeln, daß das Leben des phokischen Feldherrn Daiphantos (de mulier. virtutt. c. 2), das des Leonidas (de malign. Herod. c. 32),*) das des jüngeren Scipio (cfr. z. B. Tib. Gracch. c.20, Cajus c. 10) wie die oben erwähnten des Herakles, Aristomenes und Metellus den vergleichenden Lebensbeschreibungen angehört haben. Von den letztgenannten abgesehen, von denen bereits oben die Rede war, läßt sich aber nur von der des jüngeren Scipio feststellen, daß sie vor die der Gracchen zu setzen ist. (Tib. Gracchus c. 21 a. E.)

Dazu kommen noch einige einzelnstehende, und zwar zunächst die

*) Diese vielfach angezweifelte Schrift halte ich nämlich trotz aller dagegen erhobenen Bedenken für ächt, was ich unten zu erweisen hoffe; aus der citierten Stelle geht hervor, daß der Verfasser wenigstens beabsichtigte dies Leben zu schreiben.

des Aratos, welche nicht dem Senecio, sondern den heranwachsenden Söhnen des dem Plutarch befreundeten Sikyoniers Polykrates, Polykrates und Pythokles, (cfr. auch de Pythiae oraculis c. 29) eines in seiner Vaterstadt einflußreichen, von Arat abstammenden Mannes, gewidmet ist. Dieser Polykrates ist ohne Zweifel identisch mit dem in den Quaestt. Conviv. genannten Freunde, der zugleich mit Plutarch die Bäder von Aidepsos auf Euboia, dem griechischen Bajae, besuchte und ausdrücklich als ein Anwohner des korinthischen Meerbusens charakterisiert wird (Q. C. IV, 4: *Τὰ ἥδιστα τῆς Ἀχαϊκῆς καρπούμενον θαλάττης*). Wenn nun diese vita auch nicht dem großen Ganzen angehört, so ergiebt sich doch aus verschiedenen Stellen des Kleomenes, daß sie vor dessen Leben fällt und wahrscheinlich auch vor das des Philopoemen. — Dagegen lassen sich für die Abfassungszeit des Artoxerxes wie der verlorenen vita des Krates (s. Julian orat. VI. p. 200), des Lehrers Zenons, keinerlei Indizien auffinden.

Zum Schluß sind noch die Kaiserbiographien zu erwähnen, von denen bekanntlich nur zwei erhalten sind (Galba und Otho), während ein Leben des Tiberius (Damascius vit. Isidor. 864 West.) von Plutarch citiert wird, und solche der übrigen Julier nicht bezweifelt werden dürfen, wie denn das „*ὡς εἴρηται*“ im Anfange Galbas nur auf ein Leben Neros bezogen werden kann und die zahlreichen Apophthegmata, wenn sie auch, was nach R. Volkmanns Ausführungen keines Beweises bedarf, in ihrer jetzigen Gestalt nicht auf Plutarch zurückgehen,*) eine vita Augusti nicht minder wahrscheinlich machen wie mancherlei in verschiedenen Schriften zerstreute Anekdoten solche des Cajus und Tiberius.**) — Ueber ihre Abfassungszeit ist nichts bestimmtes festzustellen; doch dürften sie später als die *βίοι παράλληλοι* geschrieben sein. Die Zweifel an ihrer Aechtheit sind, wie schon oben erwähnt wurde, völlig unbegründet, da Plutarch nicht nur darin erwähnte cisalpinische Oertlichkeiten z. B. das Schlachtfeld von Betriacum aus Autopsie beschreibt, sondern auch hinzufügt, daß ihn einer seiner aus den Tischgesprächen bekanntesten römischen Freunde, der Consular Mestrius Florus, dabei begleitete.***)

Es ergiebt sich demnach für die Bioi Paralleloi folgende teils sichere, teils mindestens sehr wahrscheinliche ursprüngliche Reihenfolge:

---

*) Daß Plutarch solche Apophthegmen-Sammlungen schon vorfand und benutzte, zeigen verschiedene Stellen seiner Schriften unwiderleglich, z. B. Cato maior c. 2 u. c. 8, wo *Ἀποφθέγματα Θεμιστοκλέους* offenbar als abgeschlossene Sammlung citiert werden; ebenso Conjug. praec. c. 48 am Ende, wo Eurydike auf die *Ἀποφθέγματα τῶν σοφῶν καὶ ἀγαθῶν γυναικῶν* als bestes Bildungsmittel verwiesen wird. Auch de garrulitate c. 17, wie de vitioso pudore c. 10 deuten auf die Benutzung derartiger Sammlungen.

**) Z. B. de garrul. c. 7; de superstit. c. 11; de frat. amore c. 17; de discern. adul. c. 18; an seni sit ger. r. p. c. 20.

***) Eine Reise Plutarchs in diese Gegenden beweist auch Quaestt. Conv. V, 31; Bruti et Dionis comparatio c. 5

Gruppe A	1.	[Epaminondas und Scipio major].
	2.	Pelopidas und Marcellus.
	3.	Cimon und Lucullus.
	4.	Aristides und Cato major.
	5.	Demosthenes und Cicero.
	6.	Phokion und Cato minor.
	7.	Lysander und Sulla.
	8.	Pyrrhus und Marius.
	9.	[Metellus und ?].
	10.	Perikles und Fabius.
	11.	Nikias und Crassus.
	12.	Dion und Brutus.
Gruppe B	13.	Timoleon und Aemilius Paullus.
	14.	Philopoemen und T. Flamininus. [Lücke ?]
	15.	Caesar und Alexander.
	16.	Agesilaos und Pompejus.
	17.	Sertorius und Eumenes.
	18.	Themistokles und Camillus.
	19.	Solon und Poplicola.
Gruppe C	20.	Demetrius und Antonius.
	21.	Alkibiades und Coriolan.
Gruppe D	22.	Lykurg und Numa.
	23.	Theseus und Romulus.
Anhang	24.	Agis-Kleomenes und Gracchen.

II.

Da sowol Volkmann als Gréard eingehend die Philosophie Plutarchs behandelt haben, ersterer in systematischer Weise, letzterer mehr als Ausstrahlung der ganzen geistigen Persönlichkeit des Mannes, so dürfte es, um ein lebendiges Bild der Vielseitigkeit der Bestrebungen und der Weite des geistigen Horizontes dieses ehrwürdigsten und letzten Vertreters des reinen Hellenismus zu gewinnen, das zweckmäßigste sein, die hervorragendsten unter den zahlreichen (man könnte fast sagen „zahllosen") Persönlichkeiten zu skizziren, die ihm als Verwandte oder Freunde näher gestanden sind, da durch die auf dieselben fallende Beleuchtung der im Centrum des ganzen Kreises stehende Philosoph nach allen Seiten seiner Interessen und Bestrebungen erkannt werden muß. Die bei weitem größte Ausbeute für eine Schilderung dieses anziehenden Kreises liefern die 9 Bücher Tischgespräche, in welchen die mannigfaltigsten ernsten und heiteren Dinge in anziehender Weise bald mehr, bald minder eingehend erörtert werden.

Man erhält sofort einen Begriff von den ausgebreiteten Beziehungen des Schriftstellers, wenn man die verschiedenen Orte und Menschen Revue passieren läßt, an denen und in deren gastlicher

Wohnung diese Unterhaltungen stattfinden. Wir befinden uns hier bald im Hause Plutarchs selbst, wie seines väterlichen Freundes Soklaros in Chäronea, bald in Athen*) bei Ammonios, Sospis, Boethos, Aristion, Nikostratos, Eraton, bei Euthydemos aus Sunion, in Korinth beim Oberpriester Lukanios, beim Sophisten Kallistratos in Aidepsos auf Euboia, bei Plutarchs intimen Freunden Mestrius Florus und Sosius Senecio an verschiedenen Orten Griechenlands wie in Rom, in Eleusis, in Hyampolis beim Arzte Philon, in Delphi, bei Agemachos in Elis, in Patrae, endlich bei Sulla in Rom. —

Hinsichtlich der Familienverhältnisse Plutarchs verweise ich, soweit dieselben feststehen, auf Volkmann und Gréard. Ich erwähne nur, daß er in den glücklichsten Verhältnissen und in angesehenster Stellung in seiner Vaterstadt ein schönes Familienleben führte an der Seite einer würdigen Gattin, im Kreise aufblühender Söhne, in innigen Beziehungen zu seinen ähnlich gearteten Brüdern Lamprias und Timon. Einen nicht unwichtigen, noch dunklen Punkt hoffe ich aufklären zu können; er betrifft den Namen seines Vaters. Wir wissen längst, daß sein Urgroßvater Nikarchos, sein Großvater (ὁ πάππος), der als jovialer alter Herr öfters an den Tischgesprächen sich beteiligt, Lamprias hieß, dagegen nichts über den Namen seines Vaters, der in der genannten Schrift zu wiederholten Malen als ὁ πατήρ auftritt und durch sein ganzes Wesen unsere Sympathien gewinnen muß. Er zeigt sich I, 2 als großer Freund der Ordnung, wobei er sich auf Aemilius Paullus beruft, der bekanntlich um Chäronea besondere Verdienste hatte (s. v. Cimonis in.); II, 8 als erfahrenen Landwirt und Pferdekenner (cfr. de soll. anim.), wenn auch in rasch improvisierten Reden wenig geübt; an den böotischen πυθοίγια am 6ten d. M. Prostaterios, an welchem Tage es Sitte war, dem guten Geiste ein Opfer darzubringen und darauf den neuen Wein nach eingetretenem Westwinde zu kosten, legte er den Zöglingen Plutarchs die Frage vor, warum der Most am wenigsten trunken mache (Qu. C. III, 7); er zeigt sich ibid. c. 8 als Kenner des Aristoteles, der sich nicht scheut, an diesem Kritik zu üben, und deutet c. 9 a. E. witzig die Mythen über die Ammen der verschiedenen Gottheiten. — Sonst erfahren wir nur, daß der Vater Plutarch als jungem Manne, der mit einem Kollegen als Gesandter zum Prokonsul gesendet worden war, einen wohlgemeinten Rat erteilte, der ihn als einen Mann von gereifter Lebenserfahrung zeigt. (Praec. reipubl. ger. c. 20). — Fassen wir nun die zwei Personen näher ins Auge, welche Plutarch im ersten Teile einer seiner interessantesten Schriften, des Gespräches: *Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔννδρα*, ge-

*) Wo Plutarch Ehrenbürger der leontischen Phyle war und offenbar unter Ammonius studiert hatte, weshalb er sich in der Geschichte dieser Stadt ebenso bewandert zeigt, wie in der Kenntnis ihrer baulichen Denkmäler.

wöhnlich kurz de sollertia animalium betitelt, redend einführt und zwar unter den Namen Autobulos und Soklaros. Aus dem Anfange erhellt, daß am Tage vorher bei einem Gastmahle ein *ἐγκώμιον κυνηγεσίας* vorgelesen worden war, wobei außer den Genannten jagdliebende Jünglinge anwesend waren und man zu dem Resultat gekommen war, daß alle Tiere Anteil hätten an Einsicht und Ueberlegung (c. II, 8: *Πάντα τὰ ζῷα μετέχειν διανοίας καὶ λογισμοῦ*). Es soll nun das Thema des vorigen Tages wieder aufgenommen und entschieden werden, ob die Land- oder die Seetiere in Bezug auf Verstand die erste Stelle behaupten; für die ersteren will Aristotimos, für die letzteren Phaidimos als Sachwalter (*συνήγορος*) auftreten, welche als *φιλόλογοι καὶ φιλογράμματοι νεανίσκοι* bezeichnet werden (c. 5, 4).

Was zunächst die Persönlichkeit des Autobulos angeht, so hat man längst eingesehen, daß unmöglich an den gleichnamigen Sohn Plutarchs zu denken ist, von dessen Hochzeitsfeier in den Tischgesprächen B. IV, c. 3 die Rede ist, und dem Plutarch neben dessen nach dem Vater benannten Bruder die Schrift de animae procreatione in Timaeo gewidmet hat, da er sich selbst gleich anfangs als bejahrten Mann zu erkennen gibt, der durch die erwähnte Lobrede gleichsam verjüngt und leidenschaftlicher geworden sei, als es sich für seine Jahre schicke*), und wie des Euripides Phädra von jugendlichem Jagdeifer glühe. — Dieser Autobulos nun bezeichnet den Soklaros als seinen Freund und Gesinnungsgenossen (*ἑταῖρος*) 5, 2; denn dies ist die Bedeutung, welche das Wort bei Plutarch hat, wie sich aus zahlreichen Beispielen ergibt; und zwar braucht er es fast immer im philosophischen Sinne von dem Anhänger derselben Sekte. Es ergibt sich ferner aus c. 5, 4, daß beide früher in Rom gelebt haben, wie daß Soklaros (4, 8) Waidmann par excellence, Autobulos selbst Pferdekenner ist. Im zweiten Teile der Schrift tritt noch ein Altersgenosse (*ἡλικιώτης*) der beiden alten Herren auf Namens Optatus (c. 8, 2), der als großer Nimrod zu Wasser und zu Lande die Rolle des Unparteiischen bei den Redekämpfen der Jünglinge übernimmt. Endlich erfahren wir (c. 8, 6), daß Autobulos die Bücher des Aristoteles als Auktorität in diesen Dingen betrachtet. — Suchen wir uns nun, um ganz methodisch zu Werke zu gehen, über die Persönlichkeit des Soklaros anderweitig zu informieren, so begegnen wir demselben häufig in den Tischgesprächen. Zunächst finden wir ihn B. II, 6 als Wirt in seinen vom Kephissos umflossenen Gärten, in welchen er durch Pfropfung merkwürdige Spielarten von Fruchtbäumen erzielt hatte, z. B. waren Oelbäume auf Mastix gepfropft, Granatäpfel auf Myrthen; Eichen trugen Birnen, Platanen Aepfel u. s. w., welche Kunstprodukte seine Freunde scherzend mit poetischen Sphinxen und Chimären verglichen. Er selbst äußert sich c. 3 als erfahrener Landwirt über

*) I, 3.

die notwendigen Bedingungen für eine durch Pfropfung zu erzielende Veredelung der Arten. B. III, 6, 4, bezeichnet er sich als gestandenen Mann, *ὃν οὔπω παντάπασιν ἡ Ἀφροδίτη πέφευγεν* und huldigt dem besonnenen Lebensgenusse, indem er den Epikur bekämpft. Er nennt den Olympichos, der uns noch de sera numinis vindicta c. 3 begegnet*), wo er nichts von den langsam mahlenden Mühlen der Götter wissen will, *ἑταῖρος*. B. V, 7, 4 legt er Plutarch seine Zweifel über die Existenz des sog. bösen Blickes vor. B. VI, 8, 4 sucht er die Entstehung des Heißhungers (*βούλιμος*) auf Märschen durch Schnee und Eis durch die im Körper eingeschlossene Wärme zu erklären, deren Uebermaaß die Nahrung rasch aufzehre, und zwar als Verteidiger des Aristoteles (s. ebend. c. 3, 2); endlich B. VIII, 6, 3 kommt er als älterer Freund den als *ζοφοδορπίδαι* verspotteten jungen Söhnen Plutarchs durch eine bildliche Deutung dieses von Alkaios gegen Pittakos gerichteten spöttischen Epithetons zu Hilfe.

Kehren wir nun zu unserem Gespräche zurück, so frägt es sich zunächst: Wer ist der von Autobulos genannte *ἐκεῖνος*, der beim Vortrage des erwähnten *ἐγκώμιον* nach langer Zeit sich mit den Jünglingen verjüngend die Redekunst erneuerte? (c. 7, 4.) Ehe wir diese Frage beantworten, sind aber die Worte des Autobulos c. 7, 4 ins Auge zu fassen, welche Volkmann p. 30 solches Kopfbrechen verursachen: *Ἔχει γὰρ ἑτέραν ὁδὸν ἐκεῖ τὸ δίκαιον — — — ἣν Πλάτωνος ὑφηγουμένου δείκνυσιν οὗμος υἱός, ὦ Σώκλαρε, σὺς δὲ ἑταῖρος***) τοῖς μὴ φιλομαχεῖν, ἐπέσθαι δὲ καὶ μανθάνειν βουλομένοις.* Wer ist also der Mann, der nach Anleitung Platos denen, die nicht rechthaberisch sind, sondern folgen und lernen wollen, den wahren Ursprung des Rechtes zeigt? Ich habe darauf nur eine Antwort: Dieser Sohn des redenden Autobulos und Gesinnungsgenosse des Soklaros ist — — Plutarch, der begeisterte Verehrer Platos, der die seinen Umgang suchenden Jünglinge auf der von diesem gebrochenen Bahn in die Hallen der Philosophie einführte. Derselbe Plutarch ist aber auch der Verfasser des Panegyrikos auf die Jagd, wie denn auch Dübner eben diese Stelle als Beleg einer verlorenen Schrift Plutarchs *περὶ κυνηγετικῆς* als Fr. XXX. den Fragmenten einverleibt hat (V. p. 47). Aber was hat Plutarch mit der Rhetorik zu thun? Schon Gréard hat scharfsinnig erkannt, daß unser Moralist, wie sehr er auch in seiner späteren Entwickelung der Rhetorik feindlich gegenüber getreten ist, dennoch die Rhetorenschule durchgemacht, und verschiedene rhetorische, bezw. epideiktische Schriften selbst verfaßt hat, ja daß seine Diktion Reste rhetorischer Färbung nie ganz abgeworfen hat (vgl. p. 331: On sent qu'il a été rhéteur dans sa jeunesse). Als solche Schriften

*) Denn so ist in dieser Schrift ohne Zweifel statt *Ὀλυμπικός* zu schreiben.

**) Cfr. die gleiche Wendung Quaestt. Conviv. VIII. 10, 1: *Τοῖς μὲν οὖν σοῖς ἑταίροις, ἐμοῖς δὲ υἱοῖς ἐδόκει*, wo die Söhne Plutarchs als Anhänger des Aristoteles bezeichnet werden.

müssen bezeichnet werden: de gloria Atheniensium, de fortuna Romanorum, de Alex. s. virtute s. fortuna,*) aqua an ignis utilior, die beiden λόγοι de esu carnium, der Dialog Gryllos, und, wie ich hier gleich hinzufügen will, die vielumstrittene Schrift de malignitate Herodoti, deren Aechtheit für mich wie für Lahmeyer (de libelli Plutarchi, qui de malignitate Herodoti inscribitur, et auctoritate et auctore. Gottingae, 1848. 4) keinem Zweifel unterliegt, die ich aber als eine dem taciteischen Dialogus zu vergleichende Jugendschrift des übereifrigen Patrioten betrachte sowol wegen des vorwiegend rhetorischen Charakters als wegen verschiedener Anklänge an Pythagoreismus.

Zu den gewichtigen von Lahmeyer für die Aechtheit beigebrachten Gründen sei es mir gestattet, hier in Kürze einige meines Wissens noch nicht beachtete Thatsachen anzuführen, die fernere Zweifel auszuschließen scheinen. Was zunächst Plutarchs boeotischen Chauvinismus angeht, so finden sich von demselben auch in sonstigen Schriften hinreichende Spuren, z. B. Pelop. c. 4, wo ihm Männer wie Aristides, Themistokles, Kimon, Perikles u. a. im Vergleich zu den boeotischen Stammeshelden, einem Epaminondas und Pelopidas weit weniger edel erscheinen; ebenso polemisiert er auch in anderen Schriften offen und verhüllt (Dion c. 2; Praec. coniug. c. 2) gegen Herodot, wie z. B. im Aristides c. 19, wo er in ganz ähnlicher Weise wie de Her. malign. c. 42, 6 die Angaben des Historikers über die Beteiligung der einzelnen griechischen Stämme an der Schlacht von Plataeae Lügen strafen will, und zwar gestützt auf die später errichteten Denkmäler. Wie berechtigt übrigens im Großen und Ganzen die Vorwürfe des Letzteren gegen die Thebaner in Bezug auf ihren μηδισμὸς waren [wenn auch nicht behauptet werden soll, daß Herodot nicht am Auftreten der Thebaner wie der Korinther vorzugsweise die dunklen Seiten betont hat (doch ohne Zweifel bona fide, offenbar wider seinen Willen beeinflußt durch den bitteren Haß, welchen diese beiden Staaten am Anfange des peloponnesischen Krieges gegen sein geliebtes Athen an den Tag legten; ich hebe nur die verräterische Gewaltthat Thebens gegen Plataeae hervor, deren Folgen Herodot bekanntlich nach seinem eigenen Zeugnisse noch erlebt hat, s. B. VII, 233)], dafür dienen zwei Aussprüche Plutarchs selbst zum vollgültigen Beweise. Er erzählt nämlich Quaestt. Conviv. VII, 4, 6, daß zu seiner Zeit das Sprichwort: Λεῖπέ τι καὶ Μήδοις in seiner Heimat im Umlaufe war, dessen Ursprung er selbst auf die Zeit zurückführt, wo die Perser Phokis und Boeotien besetzt hielten, und dessen wohlwollende Gesinnung gegen die Perser am Tage liegt. Er berichtet Pelop. c. 30, daß der Großkönig bei Gelegenheit der Gesandtschaft des Pelopidas die Thebaner offiziell als φίλοι πατριχοὶ βασιλέως erklärt habe. — Lahmeyer hat ferner hinreichend erwiesen, daß zahlreiche stilistische Wendungen des Ver-

*) Vielleicht auch die von Volkmann als unächt ausgeschiedene Schrift de musica, über deren Aechtheit zu reden hier indes nicht der Ort ist.

fassers der Schrift de malignitate sich in sonstigen Schriften Plutarchs wiederfinden. Ich will nur auf das seltene *παρεμβάλλειν* c. 3 und c. 27 a. E. hinweisen, von dessen Bedeutung schon oben p. 15 die Rede war. Sachliche Momente sind noch folgende hervorzuheben: In c. 14 ist der Verfasser besonders empört darüber, daß Herodot den dritten Herakles zu einem Phönizier macht, während er die beiden älteren als Assyrier, bezw. Aegypter bezeichnet, wogegen der Verfasser gestützt auf das Zeugnis der Dichter nur von einem einzigen ächt boeotischen Herakles wissen will. Nun bezeichnet aber Plutarch diesen Heros in der Schrift de Ei ap. D. als Boeotier par excellence (*κομιδῆ Βοιώτιος*), wie er auch Is. und Os. c. 29 i. A. gegen die phrygische Tradition über die Genealogie desselben polemisiert. — Zweitens ist die Auffassung des Verfassers vom Berufe des Geschichtschreibers identisch mit der plutarchischen. Wie Ersterer an Herodot teils die zu herben Urteile tadelt (c. 2), teils nur die für den Pragmatismus der Erzählung notwendigen Sünden der Menschen berichtet (c. 3), teils nichts Rühmliches verschwiegen (c. 4) wissen will; ferner verlangt, daß der Historiker bei zwei oder mehr Berichten über dieselbe Thatsache sich nicht dem schlimmeren anschließen (c. 5), endlich bei zweifelhaften Motiven sich für die besseren entscheiden soll (c. 6): — so lassen sich alle diese Forderungen als erfüllt aus den unzweifelhaft ächten Schriften Plutarchs nachweisen, vor allem natürlich aus den *βίοι*. Kimon c. 2 a. E. sagt er wörtlich: *Τὰς δ' ἐκ πάθους τινὸς ἢ πολιτικῆς ἀνάγκης ἐπιτρεχούσας ταῖς πράξεσιν ἁμαρτίας καὶ κῆρας ἐλλείμματα μᾶλλον ἀρετῆς τινος ἢ κακίας πονηρεύματα νομίζοντας οὐ δεῖ πάνυ προθύμως ἐναποσημαίνειν τῇ ἱστορίᾳ καὶ περιττῶς, ἀλλ' ὥσπερ αἰδουμένους ὑπὲρ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, εἰ καλὸν οὐδὲν εἰλικρινὲς οὐδ' ἀναμφισβήτητον εἰς ἀρετὴν ἦθος γεγονὸς ἀποδίδωσιν.* — Wie de malign. c. I, 5 Theopomps Tadelsucht verurteilt wird, so heißt es im Lys. c. 30: *Θεόπομπος, ᾧ μᾶλλον ἐπαινοῦντι πιστεύσειεν ἄν τις ἢ ψέγοντι· ψέγει γὰρ ἥδιον ἢ ἐπαινεῖ.* Wie dort c. 15, 4, so erzählt Plut. Praec. reip. ger. c. 27, 11 die Anekdote von Pittakos, der nur soviel Land von seinen Mitbürgern annahm als sein Speer überflog. Wie dort c. 26 der Tag der Schlacht bei Marathon auf den sechsten Boedromion festgesetzt und von der zum Andenken daran bis auf die Zeit des Berichterstatters abgehaltenen *πομπὴ πρὸς Ἄγρας* berichtet wird, so erzählt Plutarch dasselbe de gloria Athen. c. 7 und Camillus c. 19. — Doch genug der Beweise. Ein Mann, der ein so herbes Urteil über den freimütigen, ätzenden Spott der alten Komödie fällt, wie unser Philosoph (de discernendo adul. c. 27 und Compar. Menandri et Aristoph. c. 3), und auf deren Kosten die milde Urbanität Menanders weit überschätzt, ein solcher konnte noch dazu als heißblütiger Jüngling unmöglich der zum Pessimismus neigenden Wahrheitsliebe des „Vaters der Geschichte" gerecht werden. — Wir kehren nach dieser Abschweifung zu unserem

Thema zurück, jedoch nicht ohne noch eine von Volkmann mit Unrecht als unecht bezeichnete Schrift, nämlich das Convivium Septem Sapientum für den Plutarch zu reklamiren, und zwar wesentlich aus folgenden Gründen. Da die über Gebühr aufgebauschte Hiatfrage hier nicht verfangen wollte, so stellt Volkmann I. p. 198 ff. eine Reihe anderer Kriterien auf, nach denen er die Schrift dem Plutarch abspricht, ohne daß es ihm übrigens selbst ganz wohl bei der Sache würde. Zunächst stößt er sich an der sophistischen, beziehungsweise rhetorischen Behandlung des Themas, wobei er jedoch zugesteht, daß die Darstellung lebendig, die Erzählung von Arion brillant ist u. s. w. Doch wie fadenscheinig dies Kriterium ist, gesteht er selbst p. 203 offen: „Das alles beweist nun aber nichts gegen Plutarchs Autorschaft." So bleibt als Angriffsobjekt eigentlich nur die Rede Solons c. 16 übrig, die nichts als Unsinn enthalten soll, wobei allerdings die Verderbtheit des Textes zugestanden wird; da nun aber gewisse Partien dieser Rede sich wörtlich oder dem Sinne nach bei Porphyrius de abstinentia wieder finden, bei demselben Porphyrius, von dem es feststeht, daß er in dieser Schrift wie sonst Plutarch *περὶ σαρκοφαγίας* benutzt hat, so soll nicht etwa Porphyrius auch in diesem Falle den Plutarch benutzt haben, sondern ein gedankenloser Kompilator soll hier den sei es Fremdes sei es Eigenes gebenden Porphyrius excerpiert haben. Dies die spinosen Schlußfolgerungen Volkmanns, der es ein Kabinetsstück sophistischer *ψυχρότης* nennt, daß Solon dem Menschen auch die Vernichtung der Pflanze als Verbrechen anrechnet, eine absurde Uebertreibung, die sich Plutarch nicht zu Schulden kommen lassen konnte, weil daraus die Enthaltung von aller Nahrung und also der Untergang des menschlichen Organismus folgen müßte. — Sehen wir uns aber den Zusammenhang genau an, so ist von der Möglichkeit einer völligen Enthaltung von aller Nahrung ebenso wenig die Rede wie davon, daß ein Mensch ohne Bauch, Magen und Leber (Volkmann p. 202) noch am Leben bleiben kann, sondern Solon stellt einfach den Ausführungen des Diokles, der das Vergnügen des Essens für das unschuldigste körperliche Vergnügen erklärt, die Behauptung gegenüber: am besten sei es für das Wohl der Seele, wenn sie ganz vom Frondienst des Körpers (*εἰ δ' ἀπαλλαγείη τῆς λατρείας*) d. h. implicite auch vom Körper selbst befreit würde, um sich ganz der Betrachtung ihrer selbst und der Wahrheit widmen zu können, ohne daß etwas sie abzöge oder ableitete (c. 16 a. E.). Er denkt dabei offenbar nicht an die Möglichkeit eines solchen Zustandes, sondern tritt nur auf als Vertreter der ja auch von Platon verfochtenen philosophischen Anschauung, wonach der Körper als das Grab (*σῆμα*) der Seele gelten müsse. Schließlich ist zu bemerken, daß Plutarch selbst nicht ohne weiteres mit Solon identificiert werden darf, so wenig wie ein Dramatiker mit irgend einer einzelnen Figur seiner Dramen. — Soweit von dem angeblichen

Unsinn, der sich übrigens zum Teil wörtlich in der Schrift de esu carnium wiederfindet (z. B. c. 16 über das Verfahren der Aegypter = de es. c. B. c. I, 2; über die Tötung der zu essenden Tiere = de es. carn. A. c. 5, 5.). — Während nun Volkmanns Kriterien für die Unächtheit sich als nicht stichhaltig erwiesen, lassen sich folgende positive Beweise für das Gegenteil beibringen: Vor allem enthält unsere Schrift am Ende (c. 21) eine Frage nach der Bedeutung der am Fuße der ehernen Palme des Kypselos, einem Weihgeschenke dieses Tyrannen in Delphi, von Cheirsias angebrachten Frösche, wie sie sich ebenso de Pythiae oraculis c. 12 wiederfindet, wo dieselben von Philinos, der hier offenbar im Gegensatze zu dem Stoiker Serapion Plutarchs Ansichten vertritt, als Symbole des Frühlings gedeutet werden, in welchem die Sonne die Atmosphäre zu beherrschen und den Winter zu vernichten beginnt, wobei Apoll mit der Sonne identificiert wird. Die Uebereinstimmung in einer so entlegenen gelehrten Streitfrage kann unmöglich als zufällig gelten. Ferner findet sich c. 15 a. E. eine ächtplutarchische Wendung: *ἐκεῖνο δὲ οὐ λέγεις*, die Plutarch allemal dann anwendet, wenn der folgende Redner ein von dem Vorredner übergangenes wichtiges Beweismittel hinzufügt, z. B. de Pythiae oraculis c. 16 i. A. So schickt Bias bei Plutarch de audiendo II, 2 dem Amasis ebenso die Zunge als *πονηρότατον καὶ χρηστότατον κρέας* wie im Convivium c. II,*) so bezeichnet Thales ibid. einen greisen Tyrannen geradeso als *καινότατον* wie de genio Socratis c. 6; über passende Tischgespräche äußert sich Thales wie Plutarch Q. C. I, 1; wie Chilon über die notwendige Bekanntschaft mit den Geladenen denkt, ganz in demselben Sinne äußert sich Plutarch Q. C. VII, 6, 7; über den ägyptischen Brauch ein Skelet bei einem Gastmahl hereinzutragen ist Plutarchs Ansicht Isis u. Osir. c. 19 wörtlich dieselbe wie die von jenem hier vorgetragene. Ueber den landläufigen Namen der Eumetis äußert sich Plutarch de Pyth. or. c. 14 genau in derselben Weise wie Thales im Convivium c. 3; über die verletzte Eitelkeit des vermeintlich an einem zu untergeordneten Platze der Tafel placierten Alexidemos urteilt derselbe Weise genau wie Plutarchs Bruder Timon Q. C. I. 2, 3. — In c. 4 ist die Fabel des Aesop ganz dem Plutarch angemessen. — Wie Periander die Weisen in der einfachsten Weise bewirtet, so Platon bei Plut. de sanit. c. 9 u. Q. C. VI. Vorrede. C. 5 am Ende äußert sich Neiloxenos gerade so über den Grund, weshalb

*) Allerdings erscheint de garrul. c. 8 a. E. wie in den Fr. des Commentars z. Hesiod XXXXI Pittakos als Träger dieser Anekdote, was aber nichts sagen will, da Plutarch auch andere ähnliche Dinge bald dem Einen, bald dem Anderen zuschreibt (wol nach verschiedenen Apophthegmensammlungen), z. B. das *„πόλεμος οὐ τεταγμένα σιτεῖται“* bald dem Archidamos (Cleom. c. 27, Crassus c. 2), bald dem athen. Demagogen Krobylos (Demosth. c. 17), das Bonmot über das Wesen des Tyrannen bald dem Pittakos (Conviv. c. 2), bald dem Bias (de adul. et am. c. 19 am Ende).

der Esel bei den Aegyptern verachtet werde, wie Plut. Is. u. Os. c. 30 u. c. 50. Das Solonische Gesetz *οἰκέτας μὴ ἐρᾶν μηδὲ ξηραλοιφεῖν* wird von Plut. im Sol. c. 1 ebenso ironisch beurteilt wie c. 7 von Aesop. Ueber die Wettkämpfe des Homer und Hesiod bei der Leichenfeier des Amphidamas äußert sich Plut. Q. C. V, 2, 6 ganz ähnlich wie der Verfasser c. 10. — In c. 11 unserer Schrift spricht Solon seine Ansichten über die beste Staatsverfassung genau in denselben Worten aus wie in der vita Solonis c. 18 am E. Das abfällige Bonmot Lykurgs über die Demokratie c. 12 a. E. finden wir in der vita c. 10 wieder;*) vom Becher des Bathykles als dem Preis des Weisesten ist im Conv. c. 13 ebenso die Rede wie in der vita Sol. c. 4 a. E. Daß im vertrauten Kreise das Gespräch die Stelle des Bechers vertrete, diese Ansicht führt Plutarchs Großvater Lamprias Q. C. V, 5, 2 in ähnlicher Weise aus wie Mnesiphilos im Conv. c. 13. — Die häufigen Citate aus Hesiod passen für Niemanden besser als für Plutarch, der selbst einen Kommentar zu diesem heimatlichen Dichter schrieb. Das Citat in c. 14: *πηδάλιον κ. τ. λ.* findet sich außerdem de cupid. div. c. 8. Wie Kleodoros c. 15, so äußert sich Q. Conv. III. 6, 4 Soklaros über die Freuden der Liebe. Die Erzählung von dem von Delphinen ans Land getragenen Leichname Hesiods finden wir nicht nur im Conv. c. 19, sondern auch de soll. animal. c. 36, 8; daß ferner die Orchomenier auf Geheiß des Orakels seine Gebeine aufsuchten und bei sich begraben wollten, wie es im Conv. a. a. O. heißt, berichtet Proklos ad. Op. 631 ausdrücklich nach dem Kommentar des Plutarch; von der Musik- und Kinderliebe der Delphine wie von der Rettung des Lesbiers Enalos durch diese Tiere ist sowol im Conv. als de soll. an. a. a. O. die Rede, ebenso davon, daß die Fischer den wiederholt gefangenen mit Schlägen entlassen (de soll. c. 26, 4). Der Ausspruch des Anacharsis c. 21, daß der Leib ein Werkzeug der Seele, diese aber ein Werkzeug Gottes u. s. w. findet sich wörtlich wieder de Pyth. orac. c. 21 i. A. Vom Schatzhause des Kypselos war schon oben die Rede. — In Vorstehendem dürfte für jeden Unbefangenen der strikte Beweis geführt sein, daß an der Authenticität dieser Schrift nicht zu zweifeln ist.

Kehren wir jetzt zum eigentlichen Thema zurück. Wir haben gesagt, Soklaros sei der philosophische Gesinnungsgenosse Plutarchs, also gleichfalls im wesentlichen Platoniker, und wollen nunmehr versuchen diese Behauptung aus dessen eigenen Worten zu beweisen. Zunächst zeigt Soklaros sich II, 4 als Kenner des Euripides; II, 8 als Kenner der stoischen Antithesen; IV, 1 meint er, die Tiere verrieten weder ein Streben nach Tugend noch Fortschritte in derselben; VI, 1 führt er die Ansichten der Stoa und des Peripatos über die Unvernunft der Tiere an und setzt auf

*) Außerdem zweimal in den Apophthegmen, die ich aber als apokryph nicht berücksichtige.

Hesiod gestützt im Sinne dieser Schulen auseinander, daß wir gegen Geschöpfe, welche gegen uns nicht gerecht handeln können, kein Unrecht begehen können. Am Schlusse des ganzen Dialogs zeigt er, daß er für seine Person nicht mit diesen Ansichten übereinstimmt.

Wie er also hier von der Stoa und dem Lykeion abweicht, so in den Tischgesprächen III, 6, 4 von den Ansichten Epikurs. Ja er bekennt sich a. a. O. §. 5 offen zu den Ansichten Platons hinsichtlich des Einflusses der Augen auf die Leidenschaften. VI, 8, 3 steht er in einer physikalischen Frage mit Plutarch auf dem Standpunkte des Aristoteles. Daraus geht hervor, daß er in der That mit Plutarch in seinen philosophischen Ansichten übereinstimmt.

Es liegt uns nun ob nachzuweisen, daß die Ansichten des Autobulos im wesentlichen dieselben sind wie diejenigen, welche Plutarchs Vater in den Tischgesprächen entwickelte.

Daß dieser in jungen Jahren dem edlen Waidwerk gehuldigt hatte (c. 1, 3), wurde schon erwähnt. Jetzt aber im Alter verkennt er nicht die abstumpfenden und verwildernden Eigenschaften (c. 2, 1) dieses Sports und spricht als wohlwollender Anwalt der Tiere wie Schillers Berggeist, sich auf die Satzungen der Pythagoreer stützend.

In c. 3 schließt er aus Analogie, daß alle lebenden Wesen der Vernunft teilhaftig seien; als Zeuge führt er den Physiker Strato*) an, welcher beweise, daß Sinneswahrnehmungen ohne Denkvermögen unmöglich seien und citiert als Beispiel eine Aeußerung des Königs Kleomenes**); weiterhin (§. 10) zeigt er sich vertraut mit den logischen Termini der Stoiker, wie mit den Wirkungen der Musik auf die verschiedenen Tiergattungen (§. 12) und verhöhnt diejenigen treffend, welche behaupten, daß die Tiere nicht sich freuen, zürnen u. s. w., sondern sich gleichsam freuen, gleichsam zürnen u. s. w., ja nicht leben, sondern nur gleichsam leben.

c. 14, 2 führt er aus, wie sehr diejenigen (d. h. die Stoiker) irren, welche den Tieren jede Vernunft absprechen, da sie sich doch nur im Grade derselben von den Menschen unterscheiden: *Πᾶσι γὰρ τοῖς ἐμψύχοις τοῦ λογικοῦ μέτεσιι* (§. 5). Uebrigens ist auch unter ihnen selbst der Unterschied ein gewaltiger. Für die Reinlichkeitsliebe führt er gegenüber den von dem Stoiker Antipater aus Tarsos für das Gegenteil erwähnten Eseln und Schafen die Luchse und Schwalben an und frägt, warum wir nicht einen Baum ungelehriger nennen als den anderen wie das Schaf als den Hund.

c. 5, 2 macht er aufmerksam auf die große Verschiedenheit

*) Gemeint ist der Peripatetiker aus Lampsakos.

**) Daraus, daß die Worte des Autobulos, mit welchen die ganze Schrift beginnt, sich ganz ähnlich in der vita Ciceronis c. 2 a. E. finden, dürfte hervorgehen, daß beide Schriften zeitlich nahe zusammen fallen.

innerhalb der Tierwelt in Bezug auf Fähigkeiten. Von der Begabung und Gelehrigkeit der Tiere haben ihm die königlichen Theater in Rom unzählige Beweise geliefert. Er hat tolle Pferde kennen gelernt (§. 8) und erklärt die Hundswut aus der Verwirrung der angeborenen Vernunft.

In c. 7 teilt er das Verhalten der Stoiker gegenüber Epikur und bezeichnet die Methode zur Erklärung des Begriffes Gerechtigkeit als die allein richtige, welche sein Sohn nach Anleitung Platons befolge (s. o. p. 24). Indem er gegen die übergroße Sentimentalität des Empedokles und Herakleitos polemisiert, erklärt er Pythagoras für den Bahnbrecher der richtigen Anschauungsweise; denn diejenigen begehen kein Unrecht, welche die schädlichen Tiere töten, die zahmen und menschenfreundlichen aber sich zu Gehülfen heranziehen nach der Beschaffenheit jedes einzelnen. Jede Verwendung der Tiere zum Kitzel des Gaumens oder zur Befriedigung unedler Leidenschaften verurteilt er.

Soweit Autobulos in dieser Schrift. Aber noch in einer anderen Schrift tritt eine gleichnamige Persönlichkeit redend auf, nämlich im Amatorius, von dem nunmehr kurz zu reden ist. Er berichtet hier dem Flavianus von den Gesprächen, welche auf dem Helikon über den Eros bei Gelegenheit der Feier der Erotika in Thespiä stattfanden, als der Vater vor ihrer Geburt (*πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι*) mit seiner jungen Frau dem Eros opfern wollte wegen eines zwischen den beiderseitigen Eltern entstandenen Zwistes. Dies *πρὶν ἡμᾶς γενέσθαι* ist, wie schon Volkmann p. 31 gesehen hat, nicht wol anders zu erklären, als daß wir es hier mit einem Bruderpaar zu thun haben. An diesen Gesprächen haben, wie wir erfahren, von Freunden des Vaters noch teilgenommen Daphnäos, Archidamos Sohn aus Thespiä, Soklaros, Aristions Sohn aus Tithora, und die Gastfreunde Protogenes aus Tarsos und Zeuxippos aus Sparta. Von diesen ist zwar Ersterer unbekannt; die beiden Letzteren aber erscheinen als Hausfreunde Plutarchs nicht nur an verschiedenen Stellen der Tischgespräche, sondern auch in anderen plutarchischen Schriften, so Protogenes de sera numinis vindicta c. 22, Zeuxippos als Person der Dialoge de sanitate tuenda und non posse suaviter vivi cet. Es ist also kein Zweifel, daß auch Soklaros identisch ist mit dem bekannten Hausfreunde Plutarchs, wie er denn auch c. XI, 6. die Eigenschaft der Galanterie mit diesem teilt, und daß dieser unter *ὁ πατήρ* zu verstehen ist. Zu allem Ueberfluß erzählt Letzterer Anekdoten aus dem Leben des Cato Censorius, Alexander, Epaminondas, Alkibiades (c. 13), zeigt sich in Alexandria (c. 9) wie in Chalkis (c. 13) bekannt, urteilt über den Wert der ägyptischen Mythen (c. 17), setzt endlich (c. 19) die Verwandtschaft der ägyptischen Lehre über den Eros mit der platonischen auseinander, so daß die Sache sonnenklar ist.

Wir haben also in diesem Autobulos den gleichnamigen Sohn Plutarchs und in Flavianus dessen sonst unbekannten Bruder zu

erkennen*) und gewinnen die Ueberzeugung, daß wie Plutarchs Vater einen seiner Söhne nach seinem eigenen Vater Lamprias, so dieser einen Sohn in analoger Weise Autobulos genannt hatte, was ja bei den Hellenen gang und gäbe war (cfr. Aristoph. Aves v. 283: *Ἱππόνικος Καλλίου κἀξ Ἱππονίκου Καλλίας.*) — Da von Plutarchs Brüdern Lamprias und Timon sowol Volkmann wie Gréard ausführlicher gehandelt haben, begnüge ich mich mit der Bemerkung, daß Plutarch in ihrer Verherrlichung als Träger verschiedener Dialoge nach seinen eigenen Andeutungen dem Vorbilde des von ihm fast vergötterten Plato gefolgt ist, der seine Brüder Glaukion, Adeimantos und Antiphon in den schönsten seiner Schriften redend einführte (de frat. amore c. 12 a. E.) — Zu den bisher bekannten Söhnen Plutarchs: Autobulos, Plutarch, Chäron, Soklaros, ist nach den obigen Ausführungen noch Flavianus hinzuzufügen.

Die Namen der fünf Söhne sind sehr durchsichtig. Wie Autobulos und Plutarch nach dem Großvater bezw. Vater, Soklaros nach dem väterlichen Freunde benannt ist, so Chäron nach dem mythischen Gründer von Plutarchs Vaterstadt und Flavianus nach dem von ihm hochverehrten Kaiserhause der Flavier.

III.

Gehen wir jetzt zum engeren Freundeskreise unseres Philosophen über, so verdienen den ersten Platz C. Sosius Senecio, dem er außer manchen *βίοι παράλληλοι* auch die Schrift de profectibus in virtute gewidmet und auf dessen Veranlassung er die Tischgespräche geschrieben hat, und Mestrius Florus. Ersterer ist nach Gréard p. 38**) identisch mit dem Ratgeber der Kaiser Nerva und Trajan (?), an den der jüngere Plinius zwei Briefe gerichtet hat. In der Vorrede zu den Tischgesprächen erzählt Plutarch, daß er dieselben auf Anregung dieses Freundes verfaßt und in denselben die Themata niedergelegt habe, welche im Freundeskreise, sei es in Rom (*παρ' ἡμῖν*), sei es in Hellas verhandelt worden seien. Gleich im ersten Gespräche, das zu Athen in Sosius' Anwesenheit stattgefunden hatte, tritt derselbe denn auch als Redner auf, indem er eine Untersuchung darüber verlangt, welche Gegenstände hiefür geeignet seien (c. 3). Im fünften Gespräche, wo er der Wirt ist, erzählt er, daß es nach Theophrast de musica, welche Schrift er kürzlich gelesen (c. 2), drei Veranlassungen zur Musik gebe: Trauer, Vergnügen, Begeisterung, da jeder dieser Affekte die Stimme aus dem gewohnten Geleise herausbringe und verändere,

*) So schon Winckelmann (s. Volkm. p. 2, dessen Widerspruch nach diesen Ausführungen keiner weiteren Widerlegung bedarf).

**) Der ihn übrigens mit dem berühmten Herennius Senecio konfundiert.

was er weiter ausführt und mit Beispielen aus Pindar und Sophokles belegt. In der Vorrede zum zweiten Buche, worin er sich über die Abfassungsart der Gespräche äußert, erklärt Plutarch, daß er manche Rede des Freundes in diese Schrift aufgenommen habe. Wieder erscheint dieser im ersten Gespräch als beteiligt und zwar als Gastgeber in Paträ, der die Untersuchung anregt, welche Fragen nach Anleitung von Xenophons Kyropädie besonders geeignet seien zur Behandlung bei Gastmählern. Auch im dritten Gespräch ist er der Wirt (I, 2); er entwickelt hier seine Ansicht über die *πρώτη γένεσις* und gelangt im Anschluß an Plato zu dem Resultat, daß die Erde als die Mutter aller Dinge zu betrachten sei. In dem ihm gleichfalls gewidmeten vierten Buche tritt er im dritten Gespräche auf als Gast bei der Hochzeit von Plutarchs Sohne Autobulos und wirft die Frage auf, warum unter allen Gastmählern das Hochzeitsmahl die zahlreichsten Teilnehmer erfordere; die Begründung des Hekatäos aus Abdera genügt ihm nicht; und zwar bedient er sich zur Widerlegung von dessen Ansicht eines Ausspruchs des Menander. Er selbst beantwortet die Frage dahin, daß, weil der Hymenäos, die Fackel und die Flöte die Feierlichkeit Allen verrate, man sich schäme, irgend Jemanden bei der Einladung zu übergehen und daher alle, Verwandte, Befreundete und irgendwie Näherstehende, heranziehe. Die Vorrede zu Buch V beweist, daß die Freunde damals seit längerer Zeit räumlich getrennt waren, der eine in Rom, der andere in Chäroneia; es heißt dort nämlich:

ἐπειὴ μάλα πολλὰ μεταξὺ
οὔρεά τε σκιόεντα θάλασσά τε ἠχήεσσα;

wie daß Senecio den Lehren Epikurs nicht eben geneigt war.

In dem ersten Gespräche dieses Buches nimmt er zugleich mit Plutarch an einem Gastmahle in Athen teil, das der Epicureer Boethos gab, als der Lustspieldichter Straton auf der Höhe seines Ruhmes stand. Auch die drei letzten Bücher sind mit Widmungen an diesen Freund versehen, von denen besonders die des achten Buches interessant ist, indem sie uns davon unterrichtet, daß die ersten darin enthaltenen Gespräche an der vorjährigen Geburtstagsfeier Platons stattgefunden haben, während das neunte Buch die an dem Musenfeste in Athen gepflogenen Unterredungen umfaßt. Alles in Allem erscheint Senecio als ein gründlich philosophisch gebildeter, der Akademie sich zuneigender Mann, den aber seine weltmännische Ausbildung und einflußreiche Stellung im Staate jedem strengen Dogmatismus abgeneigt gemacht hat.

Der zweite römische Freund von hohem Stande ist der Consular Mestrius*) Florus, ohne Zweifel identisch mit dem gelehrten Consular dieses Namens, der einst den Kaiser Vespasian belehrte, daß man nicht plostrum sondern plaustrum sagen müsse, worauf

*) So ist offenbar überall statt Metrius zu schreiben.

ihn dieser am nächsten Tage „Flaurus“ anredete.*) Mit ihm besichtigte Plutarch auf einer Reise durch Oberitalien, welche sich wahrscheinlich auf Gallia Lugdunensis ausdehnte (Q. C. V, 3, 10), das Schlachtfeld von Betriacum und erzählte dem Freunde von den bis zum Frontispiz eines alten Tempels aufgetürmten Leichen, da er selber unfreiwillig auf Othos Seite am Kampfe Teil genommen (v. Othonis c. 14).**) Dieser Freund begegnet uns öfter in den Tischgesprächen. Bei ihm als Wirt findet das neunte Gespräch des ersten Buches statt. Im dritten Gespräche des dritten Buches, wo er als dem engeren Kreise angehörig (*τῶν συνήθων*) bezeichnet wird, erscheint er als Kenner des Aristoteles und fordert die Anwesenden auf zu untersuchen, warum dieser Philosoph behauptet habe: *ὅτι μάλιστα μὲν οἱ γέροντες, ἥκιστα δὲ αἱ γυναῖκες ὑπὸ μέθης ἁλίσκονται.* — Das folgende Gespräch schließt sich eng an das vorhergehende an. Wir erfahren daraus, daß Florus kurz vorher mit Plutarch darüber disputiert hatte, ob der Wein warm oder kalt sei. Jetzt wendet er sich der Untersuchung des Problems zu, ob die Weiber kälter oder wärmer von Temparament (*κρᾶσις*) seien als die Männer. Nachdem er die Gründe für die letztere Ansicht angeführt, widerlegt er sie einen nach dem anderen. (Der Schluß fehlt.) Auch das fünfte Gespräch setzt die Debatten fort, indem man jetzt dieselbe Frage bezüglich des Weines endgültig zu lösen unternimmt. Hier zeigt sich Florus auch als Kenner der Skepsis (Pyrrhons).

Im siebenten Gespräche des dritten Buches, wo er gleichfalls der Wirt ist, verteidigt er das Vorkommen der Erscheinung, die man mit dem Namen des bösen Blickes bezeichnet, und betont, daß man nicht von der Erfahrung bestätigte Thatsachen in Abrede stellen dürfe, weil man deren Grund nicht kenne; es sei vielmehr Sache der Untersuchung die Ursache zu ergründen, wobei dann das Wunderbare von selbst verschwinde: dies sei die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Seine Behauptung stützt er durch das Zeugnis des Phylarch bezüglich der fascinierenden Eigenschaften einer pontischen Völkerschaft, sowie, soweit es sich um Berührungen handelt, auf die zerstörenden Eigenschaften der Adlerfedern auf die darunter gemischten Federn anderer Vögel; bei dieser Unterredung ist auch sein Eidam Gajus zugegen (c. 6), der auf die bösen *εἴδωλα* aufmerksam macht, die nach Demokrit von den Neidischen mit Bosheit und Schadenfreude geschwängert ausgesendet werden. Das zehnte Gespräch dieses Buches spielt ebenfalls im gastlichen Hause des Florus. Dieser legt als Thema die Frage vor, wer *οἱ περὶ ἄλα καὶ κύμινον* seien und weist bei dieser Gelegenheit die Heranziehung ägyptischer Gebräuche zur Erklärung ab; er regt ferner die Frage

*) S. Volkmann p. 40.

**) Volkmann macht darauf aufmerksam, daß die Mestrier nach den Inschriften ein in Oberitalien verbreitetes Geschlecht waren.

an, warum das Salz göttlich genannt werde. Im ersten Gespräche des siebenten Buches c. 3 veranlaßt er den Plutarch zur Verteidigung der platonischen Ansicht, daß die flüssige Nahrung durch die Lunge gehe. Im zweiten Gespräche des siebenten Buches bringt er auf Untersuchung der Frage, warum die auf die Hörner der Rinder fallenden Samenkörner (Platons κεραοβόλοι) unfähig zum Keimen werden; im sechsten Gespräche desselben Buches regt er im Beisein seines Eidams Caesernius die Erörterung der Frage an, ob man einem Gastmahle anständiger Weise als Ungeladener (σκιά, umbra s. Horaz) beiwohnen dürfe, welche von Letzterem ohne Bedenken verneint wird. Das vierte Gespräch desselben Buches, das wieder an der Tafel des Florus stattfindet, zeigt uns diesen der oben erwähnten Anekdote Suetons entsprechend als φιλάργαιος; er läßt die Tafel nie ganz abräumen, sondern es muß immer etwas Eßbares auf derselben bleiben. Ja sein Vater und Großvater hätten, erzählt er, nach altrömischer Sitte auch die Lampe niemals auslöschen lassen, was die prosaischen Enkel aus Sparsamkeitsrücksichten fein bleiben ließen. Er fordert nun die Gesellschaft auf die Gründe dieser alten Bräuche zu erforschen. Zuerst versucht sich sein schon erwähnter Eidam Caesernius an dieser Frage und erklärt den Brauch aus der Rücksicht auf die Verwandtschaft jeder Flamme mit dem nie verlöschenden heiligen Feuer. Der Sohn Lucius dagegen motiviert diesen Gebrauch damit, daß nichts mehr einem lebenden (ἔμψυχον) Wesen gleiche als das Feuer, welche Auffassung ihn als einen Anhänger der Stoa kennzeichnet (s. Ueberweg, Grundriß §. 54). Die Scheu aber die Tafel völlig abzuräumen erklärt er (c. 7) daraus, daß sie ein Sinnbild der Erde sei (μίμημα), die wir gleichfalls nie ohne eine nutzbare Frucht sehen wollen.

Die erste Unterredung des achten Buches spielt am 7. Thargelion, an welchem Tage einen Tag nach dem des Sokrates der Geburtstag Platons festlich begangen wurde. Man gedachte bei dieser Gelegenheit merkwürdiger Geburts- und Sterbetage anderer berühmter Männer. Auch Florus öffnet die Schleusen seiner Gelehrsamkeit (c. 2). Er macht nicht ohne leise Ironie darauf aufmerksam, daß wie Plato an den Thargelien, so Karneades*) an den Karneen in Kyrene, beide also an Festen des Apollon, das Licht der Welt erblickt habe und erinnert an das Traumgesicht des Ariston vor Platons Geburt. In der folgenden Unterredung beteiligt er sich an der Lösung der Frage: „Πῶς Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν;“ Er behauptet, Platon habe den Sokrates mit dem Lykurg ebenso konfundiert wie nach Dikaearchs Ansicht den Pythagoras. Dieser habe bekanntlich die Arithmetik als demokratisch aus Sparta vertrieben und dafür die Geometrie eingeführt, die für eine besonnene Adelsherrschaft und ein gesetzmäßiges Königtum passe. Dies Verhältnis, d. h. Gerechtigkeit und

*) Den er „ἄνδρα τῆς Ἀκαδημείας εὐκλεέστατον ὀργανστήν“ nennt.

Vergeltung, bringe Gott in die Dinge und lehre uns, daß man die Begriffe der Gleichheit und Gerechtigkeit nicht verwechseln dürfe. (c. II, 6: *Ἦν γὰρ οἱ πολλοὶ διώκουσιν ἰσότητα πασῶν ἀδικιῶν οὖσαν μεγίστην ὁ θεὸς ἐξαιρῶν ὡς ἀνυστόν ἐστι τὸ κατ' ἀξίαν διαφυλάττει γεωμετρικῶς τῷ κατὰ λόγον καὶ κατὰ νόμον ὁριζόμενος.*) So erweist er sich als ein eindringender Kenner der aristokratischen Philosophie Platons. Im letzten Gespräche dieses Buches erhalten wir interessante Aufschlüsse über die eigene philosophische Richtung des Florus. Plutarch erzählt nämlich, daß sich dieser in Thermophylae in die naturwissenschaftlichen Probleme (*προβλήματα φυσικά*) des Aristoteles vertiefte und, weil philosophisch veranlagt, in viele Zweifel verfiel, die er seinen Gesinnungsgenossen auf den gemeinsamen Spaziergängen mitteilte, so den Satz des Aristoteles bewahrheitend, daß die Gelehrsamkeit (*πολυμάθεια*) viele Anfänge zu Zweifeln erzeuge. — Fassen wir alle Züge zusammen, so erscheint Florus als ein philosophischer Kopf von umfassender Bildung mit lebhaften antiquarischen Interessen, der in der Hauptsache, wenn auch nicht ohne einen Anflug von Skepsis, auf dem Standpunkte eines Peripatetikers steht.

An diese römischen Freunde reiht sich am zweckmäßigsten der Karthager Sextius Sulla, den Plutarch während seines Aufenthaltes in der Weltstadt kennen lernte. Er wird v. Rom. c. 15 bezeichnet als *οὔτε μουσῶν οὔτε χαρίτων ἐπιδεὴς ἀνήρ*. Zunächst finden wir denselben im dritten Gespräche des zweiten Buches, wo ihm Plutarch das Epitheton *ὁ ἑταῖρος* gibt, woraus hervorgeht, daß er gleichfalls Platoniker war. Er weist hier die Erörterung der Frage, ob die Henne früher sei als das Ei, ab in der richtigen Erkenntnis, daß man damit die große und schwere Frage nach der Entstehung der Welt zu lösen sich unterfange. Nicht minder scharfsinnig zeigt er sich im vierten Gespräche des dritten Buches, von dem schon p. 34 die Rede war. Er führt hier aus, daß die Natur der Frauen wesentlich der der Greise entgegengesetzt sei, und daß erstere ein sanguinisches Temperament haben (*κρᾶσις ὑγρά*). Auch der Schalk kommt zum Vorschein, indem er gestützt auf Aristoteles behauptet, daß die Frauen deswegen sehr schwer trunken werden, weil sie *ἀμυστί* (in großen Zügen) tränken und weil der Stoffwechsel bei ihnen ein sehr rascher sei; daß es den Greisen dagegen an eigener Flüssigkeit fehlt, schließt er schon aus dem Namen *γέροντες*, den er von *γῆ* ableitet und als die Erdigen erklärt (!). In Folge der Dürre ihrer Natur, welche durch die Steifheit und Rauheit des Körpers bewiesen werde, behalten sie den Wein bei sich, da der Körper in Folge der Ausdörrung schwammartig sei; dieser verursache aber dann Stöße und Beschwerden. Davon abgesehen zeige die Natur der Greise schon an und für sich die Symptome der Trunkenheit als Zittern der Glieder, Stottern der Zunge, übermäßige Redseligkeit, grimmigen Zorn, Vergeßlichkeit und Geistesschwäche; es bedürfe daher nur eines geringen Anstoßes

und einer geringfügigen Aufregung, so daß die Trunkenheit für den Greis nicht die Entstehung eigentümlicher, sondern nur die Steigerung gewöhnlicher Symptome sei. Dies beweise der Umstand, daß nichts einem Greise ähnlicher sei als ein berauschter Jüngling. Wem fallen bei diesen Ausführungen nicht die aristophanischen Gestalten des Dikaiopolis und Philokleon ein? — Im siebenten Gespräche des achten Buches gibt Sulla dem Plutarch, welcher nach längerer Abwesenheit (*διὰ χρόνου*) nach Rom gekommen war, das Empfangsmahl (*τὸ ὑποδεκτικόν*) im vertrauten Kreise. Man beschäftigte sich hier, angeregt durch den Etrusker Lucius, einen Schüler des Pythagoreers Moderatus, mit der Deutung symbolischer Gebräuche dieser Philosophenschule, u. A. mit dem Verbot eine Schwalbe ins Haus aufzunehmen. Sulla meinte nun, daß sie diese Satzung vielleicht eingeführt hätten um vor ähnlichen Greueln zu warnen wie sie im Mythos von Tereus berichtet würden und stützt sich dabei auf eine Anekdote vom Sophisten Gorgias, dem es eine Schwalbe ähnlich gemacht hatte wie dem Tobias. Eine zweite Vorschrift die Bettpfühle sogleich nach dem Aufstehen durcheinander zu werfen erklärt er (c. 4, 4) für eine Vorsichtsmaßregel gegen Schlummer unter Tags, indem man sogleich in der Frühe die Vorkehrungen für den Schlaf beseitige, da ein schlafender Mann nichts nutz sei. Im folgenden Gespräche, das sich eng an das vorige anschließt, fügt Sulla den angeführten Gründen für die Abneigung der Pythagoreer gegen den Genuß der Fische den bei, daß sie hauptsächlich nur das Fleisch der den Göttern dargebrachten Opfertiere gekostet hätten, ein Fisch aber weder zum Opfern noch zu einer heiligen Handlung geeignet sei. — Soweit die Tischgespräche. Plutarch aber hat diesen Freund noch besonders geehrt dadurch, daß er ihn in zwei Dialogen (de cohibenda ira und de facie in orbe lunae) redend einführt. Aus der Einleitung des ersteren erfahren wir, daß Sulla damals im zweiten Jahre in Rom war und seit fünf Monaten mit dem zweiten Unterredner Fundanus verkehrte, welcher ohne Zweifel identisch ist mit Minucius Fundanus, einem vornehmen Manne, an den der jüngere Plinius drei Briefe gerichtet hat und den er in einem vierten als sapiens et eruditus bezeichnet.*) Im ersten fordert er ihn auf Rom zu verlassen und sich den Studien oder der Muße zu ergeben, im zweiten, in welchem er ihm den Quästor Asinius Bassus zur Adoption empfiehlt, bezeichnet er ihn als vir sapiens, Konsul und Freund des Tacitus; im dritten empfiehlt er dem Abwesenden aufs wärmste den Julius Naso, der sich, wie es scheint, um einen Sitz im Senat bewarb. Im letztern handelt es sich um den Tod einer 14jährigen Tochter, des Augapfels des Vaters, der diesen in die tiefste Trauer versenkt hat. — Aus dem Folgenden geht hervor, daß er zu seinem freudigen Erstaunen an dem Freunde eine große

*) Volkmann p. 41.

Umwandlung bemerkt hat, indem die frühere feurige Heftigkeit einer besonnenen, gelassenen Milde gewichen ist, die nur durch Selbstzucht hervorgerufen worden sein kann. Er bittet nun den Freund, da die Reise ihm Muße gewähre, ihm zu berichten, wie es ihm gelungen sei, eine solche Umwandlung seines ganzen Wesens zu erreichen. — Bedeutender ist Sullas Anteil an dem Gespräch de facie in orbe lunae, dessen Anfang leider verloren ist. Nachdem er anfangs auf einen eigenen μῦθος über das besprochene Thema nur hingedeutet, mischt er sich erst c. 17 wieder ins Gespräch, da ihm die Hauptschwierigkeit noch ungelöst erscheint. Er hält es für folgerichtig, daß, da jede Lichtbrechung im gleichen Winkel erfolge, wenn der halbe Mond mitten am Himmel stehe, das Licht von ihm nicht auf die Erde falle, sondern darüber hinausgleite; denn, fährt er fort, die Sonne berührt im Horizont stehend mit ihrem Strahle den Mond; deshalb wird dieser, in gleichem Winkel gebrochen, auf das andere Ende hinfallen und hieher*) keinen Glanz verbreiten; andernfalls müßte eine große Veränderung des Winkels eintreten, was unmöglich ist. Hierauf bemächtigen sich die Mathematiker des Gesprächs. Erst am Schlusse (c. 26) tritt Sulla wieder hervor und erzählt jetzt ausführlich den oben angedeuteten μῦθος, von dem er übrigens nur ὑποκριτής sein will, nachdem die bis dahin im Aufundabgehen sich Unterredenden auf den Stufen (offenbar des delph. Tempels s. c. 24 i. A.) Platz genommen haben. Schauplatz desselben ist die Insel Ogygia, fünf Tagereisen westlich von Britannien, von drei anderen in gleichen Abständen umgeben, welche nordwestlich davon liegen (κατὰ δυσμὰς ἡλίου θερινάς). Auf einer derselben soll nach dem Berichte der Barbaren Kronos von Zeus gefangen gehalten werden, sich aber, um der Ueberwachung des Sohnes zu entgehen, noch jenseit des jene Inseln bespülenden Meeres angesiedelt haben. Das große Festland aber, von welchem**) das große Meer im Kreise eingeschlossen wird, ist von der Insel Ogygia etwa 5000 Stadien entfernt; das Meer selbst ist beschwerlich zu befahren und schlammig in Folge der Ablagerungen großer Ströme, weshalb die Sage geht, daß es gefroren sei. Wer denkt bei diesem Berichte nicht an die Worte des Tacitus, Germania c. 45: trans Suionas aliud mare pigrum ac prope immotum, quo cingi cludique terrarum orbem hinc fides cet. und Agricola c. 10: mare pigrum et grave remigantibus cet.? Die Küsten des Festlandes aber bewohnen Hellenen und einen Meerbusen so groß wie die Mäotis, dessen

*) D. h. auf die Erde. Der Vorredner Lucius hat sich nämlich zur Ansicht des Empedokles bekannt, daß der Mond sein von der Sonne empfangenes Licht mittels Brechung (s. Zeller, Gesch. d. gr. Ph. 1^4, 715) an die Erde abgebe.

**) Ich führe diese Dinge wörtlich an, weil sie eine merkwürdige Ahnung von der Existenz eines Weltteils jenseit des atlantischen Meeres enthalten.

Mündung der Mündung des Kaspischen Meeres gegenüber liegt.*) Aus der weiteren Erzählung Sullas hebe ich nur hervor, daß die Bewohner der erwähnten Inseln die Sonne 30 Tage lang weniger eine Stunde sich verbergen sehen; dies ist die Nacht, welche nur ein leichtes, dämmerndes Dunkel hat, von Westen her erleuchtet. Daß sich hierin der Bericht phönikischer Seeleute versteckt, welche die nordische monatelange, durch Nordlicht erhellte Winternacht beobachtet hatten, wird kein Unbefangener leugnen. Schließlich erzählt Sulla, daß der Gastfreund, dem er diese Nachrichten verdanke, sich auf seiner Rückreise von den Inseln des Kronos lange Zeit in Karthago aufgehalten, weil dort dieser Gott (Moloch) große Ehren genieße, daselbst heilige Urkunden aus der zerstörten Stadt aufgefunden und ihn ermahnt habe, von den sichtbaren Gottheiten vor allem den Mond zu verehren, der den größten Einfluß auf das Leben habe. — Im weiteren Verlaufe des Gespräches (c. 27) übt Sulla Kritik an den hellenischen Göttermythen. Es sei falsch, daß Kora mit Demeter auf Erden weile; diese sei auf Erden und Herrin der irdischen Dinge, jene im Monde und Herrin der dortigen; sie heiße aber so wie die Pupille im Auge (*Κόρη*), in welcher das Abbild des Anschauenden so widerstrahle, wie das Sonnenlicht im Monde. Er deutet ferner den Mythos von ihrem Umherirren symbolisch aus dem Verhältnisse von Erde und Mond zu einander und behauptet, daß die Guten bis zum zweiten Tode auf den Inseln des Kronos zwar kein seliges noch göttliches, aber ein sehr leichtes Leben zubringen.

Im folgenden erörtert er diesen zweiten Tod. Der Mensch bestehe aus 3 Teilen: *σῶμα*, *ψυχή*, *νοῦς*, die gleich sehr von einander verschieden seien; den Körper habe die Erde, die Seele der Mond, den Geist die Sonne ins Leben gerufen. Der erste Tod, welcher auf Erden stattfinde, weshalb die alten Athener die Toten *Δημητρεῖοι* (gleichsam „Erdmänner") genannt hätten, mache aus den 3 Teilen zwei; der zweite, welcher auf dem Monde vor sich gehe, aus den zweien die Einheit; ersterer erfolge unter den Auspizien der Demeter, letzterer unter denen der Proserpina; jene löse schnell und mit Gewalt die Seele vom Leibe, diese sanft und in langer Zeit den Geist von der Seele und deshalb heiße sie *μονογενής*, weil der beste Teil des Menschen von ihr ausgeschieden Eins werde. Er schildert nun ähnlich wie Platon im Phädon und Plutarch in de sera num. vind. den Aufenthalt der Seelen nach dem Tode und ihr Umherirren zwischen Erde und Mond je nach ihrer Qualität; die oben angelangten und fest angesiedelten wandeln umher mit Fittigen versehen, welche den Namen der Standhaftigkeit tragen, weil sie das unvernünftige und leidenschaftliche Element der Seele

*) Man wird dabei unwillkürlich an den Busen von Mexiko erinnert, dessen aztekische Monumente ja eine eigentümliche Aehnlichkeit mit altgriechischen verraten.

im Leben der Vernunft gehorsam und gebändigt gehalten haben. Sie schauen die Größe, Schönheit und Natur des Mondes an, welche nicht einfach und ungemischt, sondern gleichsam die Mischung eines Gestirns und der Erde ist. Diese Schilderung beruht, sagt Sulla (c. 29), wesentlich auf den Lehrsätzen des Xenokrates, der seinerseits wieder auf den Schultern Platons stehe. Die dem Monde zueilenden Seelen werden, wenn sie nahe heran gekommen sind, durch das Antlitz erschreckt, das ihnen ehrwürdig und schrecklich erscheint. Aber die scheinbar schrecklichen Züge sind nur Tiefen und Höhlungen wie die Meere auf Erden, deren größte der Winkel der Hekate heißt, wo die Seelen gerichtet werden; die oberen Regionen des Mondes heißen die Elysischen Gefilde, die unteren die der Gegenerde (ἀντίχθων) Proserpinas. Aber die Dämonen steigen bisweilen zur Erde herab (c. 30), um die Orakel zu beaufsichtigen und die obersten Weihen mitzufeiern und werden dann Rächer der Missethaten und tauchen auf als Retter in den Kriegen und auf der See; eigene Sünden büßen sie durch Rückversetzung auf die Erde. — Einen zweiten Ortswechsel erlangen sie, wenn sich der Geist von der Seele scheidet; dies geschieht in Folge von Liebe zum Sonnenantlitze, woraus das Erstrebenswerte, Schöne, Göttliche und Selige hervorleuchtet, nach dem jedes Wesen trachtet; auch der Mond selbst umkreist die Sonne und sehnt sich nach Vereinigung mit dieser. Die Seele bleibt auf dem Monde zurück wie ein Traumbild (εἴδωλον); diese Schatten lösen sich auf in ihr Element, die Substanz des Mondes, wie die Körper zur Erde werden, am langsamsten die ehrgeiziger, geschäftiger, leidenschaftlicher Menschen; zu ihnen zählen Tithos, Typhon und Python*). Von den drei Mören hat Atropos, die den Lebensursprung hergibt, ihren Sitz in der Sonne; Klotho, welche ihn festigt und mischt, im Monde; Lachesis legt die letzte Hand auf Erden daran und bei ihrem Walten hat der Zufall den meisten Spielraum. Denn das Seelenlose ist an sich unselbständig und wird von anderen Mächten bestimmt; der Geist ist leidenschaftslos und selbstherrlich; gemischt und ein mittleres ist die Seele. Dies will Sulla von dem Fremdling, dieser aber von den Kammerdienern (κατεννασταί) und Bedienten des Kronos gehört haben, gerade so wie Plutarch den schönen Mythos am Schlusse der Schrift de sera numinis vindicta von Thespesios aus Soli, einem Freunde des Grammatikers Protogenes, gehört zu haben vorgibt. — Wir erkennen aus dem ganzen Auftreten des Mannes zur Genüge, daß wir in der That eine poetische, tiefsinnige und liebenswürdige Natur vor uns haben, die im wesentlichen auf platonischem Standpunkte steht, so daß die oben angeführte Beurteilung Plutarchs treffend erscheint.

Es erübrigt nun noch kurz von einigen anderen römischen Freunden

*) So ist offenbar §. 9 zu schreiben statt des sinnlosen wiederholten Typhon.

zu reden. Zunächst von dem schon genannten Fundanus, der sich, wie aus den Briefen des Plinius hervorgeht, in Rom als Mensch und Bürger hohen Ansehens erfreute. Seine oben erwähnte heftige Gemütsart, die von Plutarch im Anfange der Schrift de tranquillitate animi bestätigt wird, hatte er durch andauernde Bemühungen mit Erfolg bekämpft. Wie ihm dies gelungen und welche Mittel in dieser Hinsicht anzuwenden seien, setzt er de cohib. ira ausführlich auseinander, auf welche interessante Abhandlung wir den Leser verweisen müssen. Hier sei nur erwähnt, daß er sich als einen Schüler des Musonius bezeichnet (c. 2 i. A.), unter dessen treffliche Lehren er „*τὸ δεῖν ἀεὶ θεραπευομένους βιοῦν τοὺς σώζεσθαι μέλλοντας*“ rechnet; daß er sich als Kenner des Aristoteles zeigt (c. 3, 10, 11), wie des Peripatetikers Hieronymos von Rhodos (c. 4 u. 12) und daß er Frau und Töchter hat, was ja auch der oben erwähnte Brief des Plinius bestätigt. — Ueberhaupt erscheinen seine philosophischen Kenntnisse als umfassend, wenn auch Plutarch nach Volkmanns Meinung bei der Zeichnung dieses Charakters manches von dem Eigenen hinzugethan haben mag. Doch ist wol zu beachten, daß Plutarchs dialogische Schriften im Gegensatz zu denen des Platon, Cicero, Seneca u. A. meistens an eine bestimmte Adresse gerichtete Gelegenheitsschriften sind, und daß der jedesmalige Adressat ein vertrauter Freund Plutarchs ist, der zugleich die im Dialoge auftretenden Redner persönlich kannte. Aus diesen Gründen mußte der Verfasser durchaus bedacht sein, jeden einzelnen Redner möglichst genau seiner Individualität entsprechend zu charakterisieren und ihm nur Ansichten in den Mund zu legen, die er in Wirklichkeit hegte und geäußert hatte. Dem entsprechend erklärt Plutarch in der Vorrede zum zweiten Buche der Senecio gewidmeten Tischgespräche: die Leser, wobei er offenbar vorzüglich an den weiteren Freundeskreis denkt, dürften sich nicht wundern, wenn sie in denselben manche ihnen bekannte Aeußerungen des Senecio wiederfänden. Man kann also unbedenklich annehmen, daß die Reden der einzelnen Personen ihrem Gehalte nach authentisch sind und in der That deren Ansichten genau wiedergeben, weil die Dialoge ja sonst auf die mit den einzelnen Persönlichkeiten Vertrauten den Eindruck des Schiefen und Unwahren hätten machen müssen.

Von sonstigen römischen Freunden ist zunächst Paccius zu erwähnen, dem Plutarch auf speziellen brieflich ausgesprochenen Wunsch durch den beiderseitigen Gesinnungsgenossen Eros, der bei Fundanus die Rolle eines Tiro gespielt zu haben scheint,*) die Schrift de tranquillitate animi übersendete**) (s. d. Anf. dieser

*) Cfr. d. Subskriptionen der paulin. Briefe, z. B. Römerbrief *διὰ Φοίβης τῆς διακόνου*; Korinther I: *διὰ Στεφανᾶ καὶ Φορτουνάτου καὶ Ἀχαϊκοῦ καὶ Τιμοθέου* u. s. w.

**) Paccius hat gleichfalls eine Erklärung der schwierigeren Stellen des

Schrift), welche er in der Eile aus früher gesammeltem Material zusammenstellte (*ἐκ τῶν ὑπομνημάτων, ὧν ἐμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον*). Wir erfahren aus dem Anfange dieser Schrift, daß Paccius in Rom lebte, konsularische Freundschaften und einen bedeutenden Ruf als öffentlicher Redner besaß (*δόξαν οὐδενὸς ἐλάττονα τῶν ἐν ἀγορᾷ λεγόντων*), ohne dadurch hochmütig geworden zu sein.

Dazu kommt noch das Brüderpaar Nigrinus und Quintus, denen die schöne Schrift de fraterno amore gewidmet ist als lebenden Mustern dieser damals selten gewordenen Familientugend (c. 1; Aemil. Paullus c. 5 a. E.). Am Ende von c. 16 bezeichnet er sie als intime Freunde, die darum wissen, daß Plutarch die Zuneigung seines Bruders Timon ebenso hoch schätzt, als alle dankenswerten Glücksgüter, die ihm das Schicksal beschieden. Von diesen ist Quintus wol derselbe, an den die Schrift de sera num. vind. (Q. C. II, 5) gerichtet ist und der als Prokonsul seine Hände so rein von fremdem Gute gehalten hatte, daß ihm, als er in einer Krankheit über kalte Hände klagte, Aufidius Modestus ohne Bedenken scherzend sagen konnte: „Du hast sie aber doch heiß aus der Provinz zurückgebracht," da Alle den wahren Sachverhalt kannten. Nigrinus ist vielleicht identisch mit dem Lehrer Lukians (?). — Soweit von den römischen Freunden. Wir gehen jetzt zu dem zahlreichen hellenischen Freundeskreise über.

Hier tritt uns, abgesehen von dem schon erwähnten väterlichen Freunde Soklaros, vor allem die Gestalt des Theon entgegen. Dieser vertraute Freund erscheint zunächst öfter als Redner in den Tischgesprächen. Er stammte aus Aegypten (de facie in orbe lun. c. 25, 13). Im vierten Gespräche des ersten Buches wird er eingeführt als *ἑταῖρος*; er veranlaßt hier die Einsetzung eines *συμποσίαρχος* und wird darauf von Plutarch veranlaßt, sich nach Kraton über die Pflichten desselben auszusprechen (c. 3). Er verlangt vor allem, daß dieser taktvoll darüber wache, daß das Gastmahl nicht bald zu einer politischen Versammlung, bald zum Auditorium eines Sophisten, zu einer Würfelstube, endlich zu einer Bühne und einem Tanzplatze werde. Der Symposiarch wird nur solche Gespräche, Schaustellungen und Spiele dulden, welche dem Zwecke der Geselligkeit entsprechen. Dieser ist ihm: *φιλίας ἐπίτασιν ἢ γένεσιν δι' ἡδονῆς ἐνεργάσασθαι τοῖς παροῦσι.* Er muß daher vor allem auf Abwechselung und eine Mischung von Ernst und Scherz Bedacht nehmen und jeden verletzenden Spaß fernhalten; dagegen jeden auf das Thema bringen, worin er am stärksten ist. Im neunten Gespräche dieses Buches, in welchem er als *ὁ γραμ-*

Timäos gewünscht. Ob Plutarch diesen Wunsch erfüllte, wie er für zwei seiner eigenen Söhne die exegetische Schrift de animae procreatione in Timaeo verfaßte, wissen wir nicht; Volkmann p. 42 faßt übrigens *φιλίας ἡγεμονικάς* als kaiserliche Freundschaften auf.

ματικός bezeichnet wird, interpelliert er den Stoiker Themistokles, Plutarchs Schulkameraden, darüber, warum Chrysipp viele auffallende und wunderbare Erscheinungen in seinen Schriften anführe, ohne den Grund dafür anzugeben (c. 1.). Dieser pariert den Angriff mit einer philologischen Vexierfrage: „weshalb Homer die Nausikaa im Flusse und nicht im nahen Meere ihre Wäsche halten lasse." Jener antwortet, diese Frage habe Aristoteles schon gelöst, indem er auf die erdigen Bestandteile des Meerwassers hingewiesen, während das lautere Flußwasser mehr in die Gegenstände eindringe und daher die Flecken besser vertilge, wie denn auch Leute, die sich im Seewasser gebadet hätten, rascher in der Sonne trockneten als nach einem Süßwasserbade (c. 4). Im dritten Gespräche des vierten Buches führt er u. a. als Grund für die große Zahl der Gäste bei Hochzeitsfeierlichkeiten den an, daß sie gleichsam Verbrüderungsfeste zwischen zwei Familien seien, weshalb die doppelte Zahl sich von selbst ergebe; schließlich müsse man doch auch die Männer der vielen bei Hochzeiten beteiligten Frauen einladen. Aus dem sechsten Gespräche des achten Buches erfahren wir, daß die Söhne Theons, von denen einer Kaphisos hieß, (s. c. 8, 5, wo er gegen die Aufstellungen der Peripatetiker polemisiert und als Grund dafür, daß die Palme in Griechenland allgemein als Siegespreis für Athleten üblich sei, teils ihre Schönheit und Größe bei mangelnder Fruchtbarkeit, teils die Widerstandskraft ihres Holzes anführt) die jüngeren Söhne Plutarchs (c. 1), welche sich im Theater verspätet hatten, als κωλυσιδείπνους und ζοφοδορπίδας neckten, was diese mit τρεχεδείπνους vergalten. Bei dieser Gelegenheit zeigt der Vater seine antiquarischen Kenntnisse, ergeht sich aber in gewagten Etymologien, in denen er ὄψον von ὀψέ herleitet, wegen der einst üblichen späten Speisezeit. — Zuletzt tritt er im achten Gespräche dieses Buches hervor (c. 2), wo er nachweist, daß Pythagoras in der That in Aegypten war und viele ägyptische Bräuche, besonders hinsichtlich der priesterlichen Reinheit, angenommen hatte: so die Enthaltung von Bohnen und Fischen. Letzteres, führt er aus, hänge mit dem Abscheu vor dem Meere als dem Element zusammen, in welchem des Landes Vater und Retter (der Nil) umgekommen sei; wie denn die Aegypter die Steuerleute, weil sie ihren Unterhalt aus dem Meere gewinnen, nicht einmal der Anrede würdigten. Von ihm dürfte Plutarch wol in die ägyptischen Mythen eingeweiht worden sein, von denen er in der Schrift de Is. et Os. eine so eindringende Kenntnis offenbart. Die Wertschätzung dieses Freundes spricht sich aber weiter darin aus, daß Plutarch ihn in mehreren seiner schönsten Dialoge redend einführt, so in de Ei apud Delphos, de Pythiae oraculis, de facie in orbe lunae, non posse suaviter. In der erstgenannten Schrift führt ihn Plutarch (c. 6) als ἑταῖρος ein, der auch dem Adressaten Serapion, einem athenischen Freunde und philosophischen Dichter (s. de Pyth. or. c. 5 a. E.), bekannt ist. Er tritt hier für die ange-

griffene Dialektik ein, als deren Meister er Apollo preist, gestützt auf dessen Orakelsprüche (z. B. den bezüglich der Verdoppelung des delischen Altars). In dieser Kunst aber habe die Conj. Wenn die größte Bedeutung. Daß Tag und Licht ist, merken wol auch Wölfe, Hunde und Vögel; daß aber, wenn Tag ist, Licht ist, begreift nur der Mensch, da er allein die Erkenntnis des Beginnens und Aufhörens, der Bezeichnung und der Verbindung untereinander wie der Beziehung und Verschiedenheit dieser Verhältnisse besitzt, aus denen die Beweise die schlagendste Begründung erhalten. Weil sich aber die Philosophie um die Wahrheit dreht, das Licht der Beweis der Wahrheit ist, die Begründung des Beweises aber die Verknüpfung, so ist mit Recht das mächtige Band, welches diese Verhältnisse zu einem Schlusse zusammenfaßt, von weisen Männern dem Gotte geheiligt worden, der die Wahrheit am meisten liebt. Schließlich erklärt er die Conj. Wenn für den eigentlichen Dreifuß der Wahrheit und den Raub desselben durch Herakles als Verhöhnung der Dialektik seitens des noch ganz ungebildeten Jünglings, der damals weder den Prometheus gelöst, noch sich mit Cheiron und Atlas unterhalten habe; erst in der Folge sei auch er διαλεκτικώτατος geworden.— In der zweiten dem Inhalte nach verwandten Schrift weist er die Anekdote von der Erfindung des korinthischen Erzes (c. 2) als Mythos ab und erklärt den eigentümlichen Stahlglanz desselben aus einer Mischung und ungewöhnlichen Behandlung (χρῆσις), wie man noch heutigen Tages aus Silber und Gold eine eigentümliche künstliche Mischung herstelle, die ihm selbst unnatürlich erscheine; in Delphi dagegen sei die meergrüne Färbung der Statuen der Nauarchen, die Lysander hatte errichten lassen (s. vita c. 18, Paus. X, 9, 7 ff.), durch die atmosphärische Luft erzeugt (c. 3). Er regt nun die Erörterung der Frage an, welche Eigenschaft der Luft diese Wirkung ausübe; vorher aber will er untersucht wissen, warum von allen Flüssigkeiten das Oel vorzugsweise sich mit Schimmel überziehe. Den Grund findet er mit Aristoteles darin, daß der Schimmel auf andern Flüssigkeiten unmerklich sich zerteile und zerfließe, da sie ungleichartig und porös seien; während er durch die Flüssigkeit des Oeles kompakt erhalten werde. — Er führt nun c. 4 aus, daß die Luft in Delphi dick und kompakt sei und in Folge des Rückpralles und der Brechung an den Bergen zügig, ferner scharf und zehrend, wofür die Verdauung der Speisen den Beweis liefere. In Folge ihrer Schärfe eindringend und in das Erz einschneidend, ziehe sie aus diesem vielen erdigen Saft aus, presse diesen aber wieder und drücke ihn zusammen, da die Dichtigkeit kein Zerfließen gestatte; dieser aber dort in Masse zurückbleibend, bekomme Färbung und nehme an der Oberfläche einen schimmernden Glanz an. Auf den Einwand eines ξένος weist er nach, daß die Eigenschaften der Feinheit und Dichtigkeit sich nicht ausschließen und führt als Beispiel Seide und Byssos an. — Er mischt sich von neuem c. 7 ins Gespräch mit einem Seitenhieb

gegen den moralisierenden Serapion; in Bezug auf die poetischen Orakelsprüche weist er dem Apollo nur die *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* zu, der nur die Phantasien und die Erleuchtung in Bezug auf die Zukunft in der Seele der Priesterin erwecke, während Stimme, Vortrag und Metrum von dieser stamme. Darauf tadelt er scherzend die Angriffe der Epikureer, zu denen sich der anwesende Mathematiker Boethos hinneigte, welche wie die einstigen Verse so die jetzigen prosaischen Orakel in gleicher Weise durchhechelten. — C. 15 verteidigt er die Hellenen, daß sie der Mnesarete (Phryne) in Delphi eine Statue errichtet, gegen die sittliche Entrüstung des Stoikers Serapion, dem er, wie dem Sokrates bei Kallias, Splitterrichterei vorwirft, da er kein Wort des Tadels gegen die zahllosen Weihgeschenke habe, welche Hellenen als Siegeszeichen über Stammesgenossen dort aufgestellt hätten, noch gegen deren unpatriotische Inschriften. Im letzten Drittel der Schrift von c. 19 an ist er der alleinige Sprecher und entwickelt ausführlich die Gründe, weshalb die Pythia dazu gekommen sei, ihre Sprüche in Prosa (*καταλογάδην*) zu erteilen, was übrigens nach Thukydides schon zur Zeit des peloponnesischen Krieges mehrfach vorgekommen sei. Er entwickelt dabei umfassende historische Kenntnisse, zeigt sich u. a. im Theopomp bewandert. Doch hätten die versificierten Orakel nicht gänzlich aufgehört. Er legt dann seine Ansichten über die Art der Einwirkung der Gottheit auf den menschlichen Organismus dar. Wie der Mond sein Licht von der Sonne empfängt*), dasselbe aber nicht unvermischt zu uns herabsendet, sondern nach Farbe und Kraft verändert und der Wärme beraubt, so benützt der delphische Gott die Priesterin als Medium, das aber, weil mit sterblichem Leibe und sterblicher Seele versehen, von eigenen Affekten und Leidenschaften aufgeregt ist; diese Mischung zweier Motoren nennen wir Enthusiasmus. Ein geistiges und selbstthätiges Wesen aber, das Anteil an Willen und Vernunft hat, kann nur mit Erfolg seiner individuellen Natur gemäß bewegt werden (s. c. 23 a. E.: *ὁ δὲ μαντικὸς ἐνθουσιασμὸς, ὥσπερ ὁ ἐρωτικός, χρῆται τῇ ὑποκειμένῃ δυνάμει καὶ κινεῖ τῶν δεξαμένων ἕκαστον καθ' ὃ πέφυκεν*), wofür Homer die Beispiele liefert; Athene wendet sich z. B. je nach ihren Zwecken bald an Odysseus, bald an Pandaros, bald an Diomedes. Also kann auch die jetzige, gesetzmäßig erwählte und ihrem Wandel nach untadelhafte, aber in dem Hause armer Landleute aufgewachsene, weder künstlerisch noch wissenschaftlich ausgebildete Priesterin, eine wahrhaft jungfräuliche Seele, nur in schlichten ungekünstelten Worten ohne theatralischen Pomp die Aussprüche des Gottes verkünden. Dazu kommt, daß die alten Zeiten poetische Naturen hervorbrachten, daß damals die Poesie (c. 24) eine auf allen Gebieten gangbare Münze war, der man sich vor allem zur Herzensbildung und Belehrung bediente, weshalb der Gott auch

*) Cfr. de facie in orbe lunae c. 18.

die Muse nicht vom Dreifuße verjagte. Da sich aber eine völlige Umwälzung in der Lebensweise und zugleich in der äußeren Lage und in den Naturen vollzogen habe, indem an die Stelle früheren Glanzes und Prunkes schlichte Einfachheit getreten sei, was sich z. B. auch in Geschichte und Philosophie geltend mache, wo Wahrheit, Klarheit und Belehrung Hauptziele geworden seien, so habe der Gott mit Recht das poetische Dunkel, das für die alten Zeiten seine Berechtigung hatte, aus seinen Sprüchen verbannt und die Sprache der Gesetze und Lehrer angenommen. Während sich in jenen Zeiten (c. 27) schon um der Einprägung ins Gedächtnis willen bei der Häufigkeit und Wichtigkeit der Orakel die poetische Form empfahl, drehen sich jetzt bei der friedlichen, politisch machtlosen Lage von Hellas die Anfragen nur um unbedeutende Privat- oder Kommunal-Angelegenheiten, auf die nur einfache und kurze Bescheide passen. Andere Scheingründe für poetische Fassung der Orakel verdanken ihre Entstehung kleinlichem delphischen Lokalpatriotismus, der um den Verlust eines 3000jährigen Rufes ohne Grund sorgt (c. 29), da die geraden und schlichten Bescheide der Pythia das Ansehen des Orakels nicht im mindesten geschädigt haben; im Gegenteil, ein Blick auf die zahlreichen neuen Weihgeschenke, auf die neu aufblühende pyläische Festversammlung, auf den Wohlstand und Glanz Delphis im Gegensatze zu der früheren Verödung und Verarmung lehrt zur Genüge, daß der Gott noch immer seine schirmende Hand über das Orakel hält.

Am Schlusse endlich erfahren wir, daß Theon selbst mit Polykrates und Petraios zu dem neuen Aufschwunge mitgewirkt hat, zu dem ein Anderer durch seine theoretische und praktische Thätigkeit den Anstoß gegeben habe. Dieser Ungenannte dürfte aber eben Plutarch selbst gewesen sein, der nach Quaestt. Conv. VII, 2, 2 mit Euthydemos*) zugleich in Delphi Priester war (cfr. Volkmann p. 54) und die Pythien viele Pythiaden hindurch leitete (cfr. An seni sit ger. resp. c. 17). Nach Volkmann a. a. O. gab es außer den zwei fungierenden Priestern des Apollo ein Kollegium dreier *βουλευταί*; als Mitglieder dieses Kollegiums sind demnach ohne Zweifel Theon, Polykrates und Petraios zu betrachten (wie auch wol Kallistratos *ὁ σοφιστής*; cfr. de def. orac. c. 2, Quaestt. Conv. VII, 5, wonach einer derselben als *ἄρχων ἐπώνυμος* fungiert zu haben scheint). Was die beiden letzteren betrifft, so begegnet uns zunächst Petraios noch in den Quaestt. Conv. V, 2, 4 als *ἀγωνοθέτης* an den Pythien, der den Plutarch bei sich bewirtete (offenbar als Oberpriester), wobei dieser sich gegen die Ausschließung der Dichter, da diese schon in uralter Zeit zu den Wettkämpfen zugelassen worden seien, aussprach. Polykrates ist wahrscheinlich identisch mit dem in den Quaestt. Conv. IV, 4 und 5 als Redner

*) Er ist wol identisch mit dem Euthydemos aus Sunion, der ibid. I, 3, 10 den Wirt macht.

auftretenden wie dieser mit dem einflußreichen Sikyonier, dessen Söhnen Plutarch seine v. Arati gewidmet hat (s. p. 20). Daß die beiden letzteren eine und dieselbe Person sind, geht daraus hervor, daß der Teilnehmer an den Tischgesprächen a. a. O. c. 4, 2 bezeichnet wird als τὰ ἥδιστα καρπούμενος τῆς Ἀχαϊκῆς θαλάσσης. Er verrät sich hier als großer Fischliebhaber, zugleich als mit der Geschichte der Philosophie vertraut, nicht minder mit der politischen Geschichte und Literatur. Im fünften Gespräche desselben Buches zeigt er sich in dem Ritual und den religiösen Mythen der Israeliten bewandert. — Wir gehen nunmehr zur Schrift de facie über. Hier debutirt Theon c. 7 als Kenner der Tragiker, der einen bestimmten Vers sofort als Eigentum des Sophokles erkennt; c. 19 wird er als genauer Kenner der Lyriker charakterisiert; c. 20 sagt er: er habe immer gehört, daß die Finsternisse dann stattfänden, wenn Erde, Sonne und Mond in einer Linie stünden; denn die Sonne verfinstere sich, wenn der Mond, der Mond wenn die Erde in der Mitte der drei Himmelskörper stünde (was durchaus unserer heutigen astronomischen Theorie entspricht); c. 24 wünscht er darüber aufgeklärt zu werden, ob es möglich sei den Mond zu bewohnen, wobei er auf die vielen scherz- und ernsthaften Debatten über diese Frage hinweist. Er weiß von einer dreifachen Bewegung des Mondes: dem Umlaufe, der Drehung um sich selbst, der Ekliptik (ἀνωμαλία). Er weiß, daß die Sonne nur einen Tag genau senkrecht über Aegypten steht und die Bewohner doch nahe daran sind von der Trockenheit der Atmosphäre verbrannt zu werden; um wie viel schlimmer müsse es demnach auf dem Monde stehen, wo die Sonne einmal in jedem Monat senkrecht über den Köpfen stünde, nämlich bei Vollmond. Winde, Wolken und Regengüsse, ohne die doch nicht einmal Pflanzen existieren könnten, ließen sich daselbst in Folge der Hitze und Dürre der Atmosphäre nicht einmal denken, da ja schon die hohen Berge auf der Erde heftige, periodische Ungewitter nicht zuließen; wenn nicht etwa der Mond wie Athene den Achill, die Menschen durch täglich gespendete Ambrosia ernähre, denn die indische Wunderwurzel, von deren Duft nach Megasthenes die Fakirs sich nährten, könne man auf dem Monde ja wegen des Mangels an Feuchtigkeit nicht suchen.

In c. 25 bezeichnet Lamprias ihn als Bewunderer und Verehrer Aristarchs, der von Krates nichts wissen wolle, ferner §. 22 als ἑταῖρος d. h. offenbar Aristoteliker; dann, wie oben erwähnt, Aegypten als seine Heimat; redet weiter davon, daß Theon die Gedichte Alkmans interpretiere. — Größeren Anteil hat dieser Freund an der Debatte in dem Dialog Non posse suaviter et. — Er tritt schon c. 2 hervor, wo er die Schmähsucht des jetzt abwesenden Grammatikers Herakleides und seiner Genossen, eingefleischter Epikureer, gegen alle bedeutenden Vertreter anderer philosophischer Richtungen verurteilt; §. 5 ist er es, welcher das Thema des ganzen Gespräches liefert. In c. 3 beginnt er nach-

zuweisen, daß die vielgepriesene ἡδονή Metrodors nur in sehr beschränktem Maße existiere, während die Schmerzen weit häufiger und intensiver seien, wie denn der Körper weit fähiger sei dauernd Anstrengungen als Vergnügungen zu ertragen, was Epikur und Metrodor durch eigene Aussprüche bestätigen. Sie verlegen deshalb auch den höchsten Genuß in die Seele.

Erst c. 15 finden wir Theons Namen wieder; es geht aber aus dem Zusammenhang mit Evidenz hervor, daß er eben der αὐτός ist, welcher die vorhergehende längere polemische Rede gegen Epikur gehalten hat. Wir müssen also annehmen, daß die c. 4 beginnende Rede Plutarchs mit c. 9 schließt und daß der Schluß derselben fehlt. Was dann nach der Lücke am Anfang von c. 10 folgt, gehört dem Theon. Dieser preist zunächst die Freude aller Erkenntnis der Wahrheit; diese Freude ist völlig ungetrübt, wenn die Geschichte, die wir studieren, außer schönen und großen Thaten eine kraftvolle, anmutige Darstellung bietet, wie die Schriften Herodots, Xenophons, Homers göttliche Gesänge, Eudoxos' geographische Schilderungen, Aristoteles' Staatengründungen und Verfassungen, Aristoxenos' Biographien.

Die Epikureer aber machen sich nicht nur dieser Freuden, sondern auch der aus den mathematischen Wissenschaften hervorquellenden verlustig (c. 11), d. h. aus der Geometrie, Astronomie und Harmonik (d. i. Musikwissenschaft), die durch ihre Zeichnungen wahrhaft bezaubernd wirken. Er führt nun Beispiele von Männern an, die so in ihre Kunst oder Wissenschaft versunken waren, daß sie für alle körperlichen Bedürfnisse abgestorben waren. So fragte der Maler Nikias oft seinen Diener, ob er gefrühstückt habe; von einem Gemälde konnte er sich nicht trennen, obgleich ihm König Ptolemäos sechzig Talente dafür geschickt hatte. Wie groß müsse erst die Freude des Archimedes gewesen sein als er den Durchmesser der Sonne gefunden habe. Eudoxos wünschte wie Phaethon zu verbrennen, wenn es ihm vergönnt werde Gestalt, Größe und Wesen des Gestirns zu erkennen. Wie armselig seien dagegen körperliche Genüsse! — Und vor allen diesen Freuden warnen die Epikureer alle Leute auf das eindringlichste, obgleich Epikur wol einsieht, daß die ersteren im höheren Alter allen Reiz verlieren.

Ferner verbannt Epikur die musikalischen Probleme und kritischen Untersuchungen der Philologen (προβλήματα μουσικὰ καὶ κριτικῶν φιλόλογα ζητήματα) selbst aus den Symposien (c. 13). Dies hat er sich nicht gescheut in der Schrift περὶ Βασιλείας niederzuschreiben und die Könige ausdrücklich davor zu warnen, wenn auch ohne Erfolg. Und doch hat derselbe Mann den Weisen als schaulustig und trotz Einem durch dionysische Ohrenschmäuse und Augenweiden angeregt bezeichnet; gegen Theophrast über die Symphonien, Aristoxenos über die musikalischen Uebergänge (μεταβολαί) und Aristophanes über Homer verstopft er sich die Ohren; obgleich ein Aristoteles, Hieronymos und Dikaearch an musikalischen Unter-

suchungen ein besonderes Gefallen gefunden haben. Die Epikureer dagegen würdigen die Spekulation zur Beschäftigung mit lauter körperlichen Dingen herab, indem sie dieselbe mit den Lüsten des Fleisches wie mit Bleikugeln beschweren. Es läßt sich aber nichts Ungereimteres denken als anzunehmen, daß, obgleich der Mensch aus Leib und Seele besteht und die Seele die führende Stellung hat, die letztere den Körper ruhig anschauen und zu den Leidenschaften desselben lächeln und sich mit ihm freuen, selbst aber unbewegt und leidenschaftslos sein und weder Wunsch noch Freude haben soll; die Seele hat im Geiste ihr eigenes Wahrnehmungsvermögen (*αἰσθητήριον*), dem kein eigentümliches Lebensgebiet zuzugestehen ganz unvernünftig wäre.

Theon geht nunmehr zu den Freuden des Handelns über (c. 15). Er weist nach, daß Männer wie Plato durch Heranbildung Dions, Aristoteles durch Wiederherstellung seiner Vaterstadt, Theophrast und Pheidias (?) durch Beseitigung der Tyrannen ihrer Heimatstädte ungleich freudiger gestimmt worden sein müssen als Epikur durch seine Getreidespenden an Einzelne. Während aber die Freuden der Seele als Unterlage großer und schöner Thaten bedürfen um nachhaltig und großartig (c. 16) zu sein, verdienen die seelischen Genüsse des kranken Epikur diesen Namen nicht und halten mit den Empfindungen eines Thrasybul und Pelopidas, eines Aristeides und Miltiades nach Vollführung ihrer Großthaten keinen Vergleich aus. Er vergleicht dann die Empfindungen des Epaminondas mit denen des Epikur und Metrodor. Man darf also das Geschrei der Epikureer von ihrem glücklichen Leben nicht höher achten als das lärmende Jauchzen Saturnalien feiernder Bedienten. — Ein Leben, das sich von der Oeffentlichkeit, dem Staatsleben, der Menschenfreundlichkeit und der Begeisterung fernhält, kann keinen Teil an heller, königlicher Freude haben (c. 17). Sogar die Gladiatoren, wenn sie Hellenen sind, benützen die letzten Augenblicke vor dem Eintritte in die Arena lieber dazu ihre Weiber den Freunden zu empfehlen und ihren Sklaven die Freiheit zu geben als dem Bauche zu fröhnen. — Auch die wirklichen Freuden des Mahles werden nach großen Thaten mehr empfunden als bei einer weichlichen Lebensweise, aber von wahrhaft großen Männern verachtet. — Dazu kommt (c. 18), daß die Erinnerung an rühmliche Thaten unauslöschlich ist, wie z. B. die Phokier noch zur Stunde den Sieg des Daiphantos bei Hyampolis feiern. (Hier ist zu beachten, daß Theon sich selbst als Phokier bezeichnet, was nur so erklärt werden kann, daß er durch langen Aufenthalt daselbst naturalisiert war, wie etwa Plutarchs Lehrer Ammonios in Athen.) Es ist also ein seltsamer Widerspruch, daß ein so ehrgeiziger Mann wie Epikur in Lehre und Leben solche Schlaffheit zeigte; die Folge war, daß er, weil der ersehnte Ruhm ausblieb, zum Selbstlob verleitet wurde, weshalb das Wort des Kallikratidas „*τὸν Κόνωνα μοιχεύειν τὴν θάλατταν*“ mutatis mutandis auch auf ihn passe (Xen. hist. I, 6, 15). Ueber-

haupt sei es sonnenklar, daß diese Sekte aus Schwäche oder Schlaffheit sich der aus dem Ruhme emporkeimenden Freuden verlustig mache (c. 10); denn Leute, welche da sagten: „*Οὐ δεῖ σώζειν τοὺς Ἕλληνας, ἀλλ' ἐσθίειν καὶ πίνειν ἀβλαβῶς τῇ γαστρὶ καὶ κεχαρισμένως*“ müßten notwendigerweise verachtet und für schlecht gehalten werden.

In c. 25 endlich wird Theon als *νέος* bezeichnet, d. h. nach Plutarchischem Sprachgebrauch als juvenis. Es geht daraus hervor, daß der Dialog zu den früher verfaßten gehört. In analoger Weise nennt Plutarch Quaestt. Conv. III, 2, 2 sich und seinen Freund Tryphon *νέοι* im Gegensatz zu seinem bejahrten Lehrer Ammonios; ebenso de Ei apud D. c. 17. Er giebt im Folgenden einen kürzlich gehaltenen Vortrag Plutarchs gegen diejenigen wieder, welche behaupteten, daß Epikurs Seelenlehre die Menschen williger und freudiger zum Tode mache als die des Plato, worauf wir hier nicht weiter eingehen können, da es ja nur ein Referat fremder Ansichten ist. Nur soviel sei bemerkt, daß hauptsächlich Epikurs Lehre von der Auflösung der Seele nach dem Tode in den leeren Raum und ihre Atome als eine trostlose bekämpft wird.

Ziehen wir nun aus diesen Daten das Facit über die ganze Persönlichkeit, so zeigt sich Theon als ein klarer Kopf von eindringendem Scharfsinne, der die bedeutenden Erscheinungen der Literatur treffend beurteilt und gründliche historische Kenntnisse besitzt. Grammatiker von Fach, ist er ein guter Kenner der griechischen Dichter, vor allem der Tragiker; zugleich gelehrter Antiquar und Musikkenner. Auf dialektischer Basis fußend ist er in philosophischer Hinsicht Verehrer des Aristoteles, mit dem er die Neigung zur Ergründung naturwissenschaftlicher Probleme teilt; der mathematischen Richtung des Pythagoreismus nicht abhold, bekämpft er wie Plutarch selbst die Stoa und besonders Epikur.

Ein zweiter intimer Freund in der Heimat ist Philinos, dem wir wiederholt in den Tischgesprächen begegnen. Er tritt zuerst auf im sechsten Gespräch des ersten Buches, wo er die *φιλοποσία* Alexanders d. Gr. aus den königlichen Tagebüchern, (*ἐφημερίδες*) einer Art von offiziellem Moniteur, nachweist. Im vierten Gespräche des zweiten Buches, welches im Hause Plutarchs spielt, leitet er das Wort *πάλη* von *παλαιστή* ab, weil die Ringer vorzüglich mit diesem Teile der Hände thätig sind, hält aber noch zwei andere Etymologien von *παλῦναι* und von *πέλας* (!) für möglich. — Im ersten Gespräche des vierten Buches finden wir ihn am Feste der Elaphebolien in Hyampolis als Gast des Arztes Philon wieder, und zwar mit mehreren Kindern, von denen das jüngste nur Brot aß. Wir erfahren als Grund, daß Philinos ein strenger Vegetarianer war, der seine Kinder sogleich von der Geburt an nur mit unblutiger, nichttierischer Speise nährte. Dieser scherzt über das üppige Mahl, welches er mit den Hekatomphonien der Messenier vergleicht und das ihn um so mehr befremdet, als der Arzt sonst eine einfache Diät empfahl. Auf Plutarchs Wunsch begründet er

dann seine Vorliebe für eine einfache Nahrung nach Philons Recept 1) mit der einfachen Nahrung der Tiere, die gesünder seien als die Menschen; 2) damit, daß auch die verwegensten Aerzte einem Fieberkranken nur einfache und magere Kost reichten als leichter verdaulich, was er an verschiedenen Beispielen nachweist, z. B. machen verschiedenerlei Weine am leichtesten trunken; die Trunkenheit ist aber aufzufassen als Unfähigkeit den Wein zu verdauen. Deshalb sind mannigfaltige und verschieden zubereitete Speisen zu vermeiden, weil sie den Appetit übermäßig reizen; er beruft sich dabei auf Sokrates (s. Xen. memor. III, 14). Ein Arzt, der die Mannigfaltigkeit der Speisen preist, ist ihm deshalb unleidlich. — Wieder tritt er im zehnten Gespräch des fünften Buches hervor und zwar mit der Ansicht, das Salz werde deshalb göttlich genannt, weil es die Zeugung befördere; zum Beweis führt er das Verfahren der Hundezüchter an, wie die zahllosen Fliegen auf den mit Salz beladenen Schiffen; ja er meint, die Dichter hätten deshalb die Aphrodite *ἁλιγενῆ* genannt, wie sie auch die Meergötter mit großem Kindersegen ausstatteten und die Seetiere notorisch die fruchtbarsten seien. Noch einmal im siebenten Gespräch des achten Buches erscheint er als strikter Vegetarianer (*ἐμψύχων ἀπεχόμενος*). Er erklärt hier die pythagoreische Sitte (c. 4) die Form der Töpfe zu vernichten als ein Symbol für die Lehre, daß keine sichtbare Spur des Zorns zurückbleiben dürfe, sondern daß, nachdem derselbe verraucht sei, jede Erinnerung an die Beleidigung ausgelöscht sein müsse. — Sonst erfahren wir über ihn noch de soll. anim. c. 23, daß er kurz vorher von einer Wanderung durch Aegypten zurückgekehrt sei und dort in Antaiupolis eine alte Frau mit einem sehr weich gebetteten Krokodil habe zusammenschlafen sehen. — Plutarch hat ihn aber auch der Ehre gewürdigt, in dem Dialoge de Pythiae oraculis als Redner aufzutreten. Er berichtet hier dem Basilokles in Delphi (s. c. 1: *κατὰ πόλιν*), der sonst unbekannt ist, über ein Gespräch, das unter den Freunden bei Gelegenheit einer Wanderung durch die delphischen Sehenswürdigkeiten mit einem *ξένος* stattgefunden habe, den wir als den jungen Diogenian einen *νεανίσκος φιλόλογος* und *φιλομαθής*, Sohn des wackeren gleichnamigen Akademikers aus Pergamon (s. Quaestt. Conv. VII, 7 und VIII, 1), der Plutarch in Chaeroneia besucht und an der Geburtstagsfeier des Sokrates und Platon teilgenommen hatte, kennen lernen. — In c. 8 berichtet er von wunderbaren Vorfällen mit den aufgestellten Statuen bei Gelegenheit großer Unglücksfälle, z. B. sei die Bildsäule Hieros an seinem Todestage von selbst umgestürzt; vor der Schlacht bei Leuktra seien der Statue eines Spartaners Hiero (?), *) der daselbst gefallen, die Augen ausgefallen; die Sterne, welche Lysander nach der Schlacht bei Aigos-

*) Es ist wol Hermon zu schreiben. So hieß der Steuermann Lysanders bei Aigospotamoi. Paus. X, 9, 7.

potamoi geweiht,*) seien verschwunden; aus Lysanders steinerner Bildsäule aber sei so viel wildes Gestrüpp und Gras hervorgewachsen, daß das Antlitz davon verdeckt worden sei u. s. w. Er polemisiert gegen den Epikureer Boethos, der den Zufall dafür verantwortlich macht und führt die Ursache auf die Vorsehung der Gottheit zurück. In c. 9 sieht er in den kürzlich stattgefundenen unerhörten Naturereignissen bei Kyme und Dikaiarchia — offenbar ist der Ausbruch des Vesuv und die Zerstörung von Herculanum und Pompeji gemeint — nur die Erfüllung sibyllinischer Weissagungen.

C. 12 polemisiert er gegen die stoischen Doktrinen des Serapion, daß die Sonne von den Ausdünstungen der Erde und besonders der Gewässer genährt werde, also eine Art „Sumpfpflanze" sei. Er selbst erklärt die Frösche am Fuße der korinthischen ehernen Palme als Symbol des Frühlings, in welchem die Sonne die Atmosphäre zu beherrschen anfängt. — In c. 13 zeigt er sich mit der Geschichte der hellenischen Nationalfeste vertraut. — In c. 18 macht er darauf aufmerksam, daß die ältesten Philosophen ihre Lehren in gebundener Rede vortrügen, zu denen er auch Orpheus und Hesiod rechnet; ebenso machten es die ältesten Astronomen, Männer wie Eudoxos, Hesiod und Thales, was jetzt Alles anders geworden sei. Fassen wir Alles zusammen, so erscheint Philinos als ein gelehrter, besonders in der Geschichte des hellenischen Kultus und seiner Heiligtümer bewanderter und etymologischen Forschungen geneigter Mann von entschieden frommer Richtung; in philosophischer Beziehung scheint er wesentlich auf dem Standpunkte des Pythagoreismus zu stehen, doch mit Hinneigung zur Akademie, also gleichsam den jugendlichen Plutarch zu repräsentieren.

An ihn schließt sich passend der Dichter Serapion aus Athen, dem zu Ehren Plutarch (Quaestt. Conv. I, 10) ein Gastmahl gab, als er für die leontische Phyle, deren Ehrenbürger dieser selbst war, mit einem Chor einen Sieg errungen hatte.**) Er hat ihm außerdem die schöne Schrift de Ei apud Delphos gewidmet und dieselbe durch ihn den athenischen Freunden mitgeteilt, wofür er literarische Gegengaben ähnlichen Inhaltes erhofft, und ihn mit Philinos zum Redner in der Schrift de Pythiae oraculis gemacht. Er debutirt c. 5, indem er die gebundenen Orakel Apollos in Schutz nimmt und sie ihrem Werte nach den Dichtungen Homers und Hesiods an die Seite setzt; in c. 6 beklagt er die verweichlichten Ohren und Augen der Hellenen, die nur das Gefällige (τὰ ἡδίω) als schön anerkennen wollen. Bald, sagt er, werden wir die Pythia tadeln, daß sie nicht melodischer trillert als die Cither-

*) Pausan. X, 9, 7; vit. Lys. c. 1 u. c. 18.

**) Den der König Antiochos Philopappos als Agonothet in glänzender, großartiger Weise für alle Phylen zugleich gestellt hatte, ein leutseliger und wißbegieriger Herr, der auch bei dem Festmahl anwesend war; über ihn s. Volkmann p. 58 und Mommsen R. Gesch. V, p. 255. Sein Denkmal ist in Athen noch vorhanden.

spielerin Glauke, nicht von Salben duftend und im Purpurgewande ins Allerheiligste hinabsteigt, nicht die feinsten Parfüms, sondern Lorbeer und Gerstenschrot als Brandopfer darbringt. Sapphos Lieder bezauberten die Hörer; die Sibylla aber, die nach Heraklit mit begeistertem Munde Gesänge anstimmt, denen das Lachen, der Zierrat und der Moschusduft fehlt, durchdringt mit ihrer Stimme durch die Macht des Gottes 1000 Jahre; und Pindar singt, daß Kadmos vom Gotte keine melodischen verzärtelten Hymnen gehört habe. Denn Leidenschaftslosigkeit und Keuschheit lassen keine Lust zu; sondern erst mit der Sünde (ἄτη) wurden ihre meisten Arten auf die Erde verbannt, und sind, wie es scheint, in die Ohren der Menschen zusammengeströmt. Aus dem folgenden c. 7 sehen wir, daß dies ein Lieblingsthema des Dichters war. — Dieser antwortet c. 11 dem Mathematiker Boethos, daß jedenfalls die Prophezeiungen als wirkliche Weissagungen zu betrachten seien, welche auch das Wie, Wann, in welchem Zusammenhang und mit wessen Hilfe voraussagten, z. B. die auf die Lahmheit des Agesilaos, die auf die bei Thera aus dem Meere aufgetauchte Insel, die auf den Krieg des Philippos mit den Römern; denn in diesen seien viele Unterpfänder der Wahrheit gegeben und der Weg gezeigt, auf dem das Schicksal vorschreite. — C. 12 zeigt sich der Dichter, wie bereits erwähnt, als Stoiker und hält die Sonne für identisch mit Apollo. — C. 13 fragt er die Ciceroni, warum sie das Schatzhaus nicht nach den Stiftern, den Korinthern, sondern nach Kypselos benannt hätten. — C. 14 macht er den Diogenian auf die goldene Statue der Mnesarete aufmerksam, die Krates als τρόπαιον τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀκρασίας bezeichnet hatte, wie darauf, daß viele Beinamen die wirklichen Namen verdrängt hätten, wie z. B. die Dichterin Kleobule eigentlich Eumetis hieß, die Sibylle eigentlich Herophile und nach den Behauptungen der Philologen Leda ursprünglich Mnesinoe, Orestes aber Achaios genannt worden sei. C. 18 verficht er wieder die Aussprüche des Orakels und den frommen vaterländischen Glauben. Ebenda erfahren wir durch Philinos, daß die Gedichte des Serapion philosophischer Natur waren, von edlem Schwunge erfüllt, wie etwa der Hymnos des Kleanthes auf Zeus.

Aus diesen Charakterzügen geht deutlich hervor, daß wir in Serapion einen edlen Geist vor uns haben, der mit poetischem Feuer die ernste Weisheit der Stoa und die Frömmigkeit der alten Sänger verbindet, und in der Geschichte seines Volkes wohl bewandert ist. —

Wir werden jetzt unsere Aufmerksamkeit dem Vertreter einer Kunst zuwenden, zu der sich Plutarch in reiferem Alter wesentlich polemisch verhält,*) obgleich die ersten seiner Schriften nach ihren Prinzipien abgefaßt sind, nämlich dem Rhetor Glaukias, der nur

*) Vgl. z. B. de se ips. citr. inv. laud. c. 12 a. E.

in den Tischgesprächen hervortritt. Zuerst begegnen wir ihm an der Siegesfeier des Serapion. Hier macht er darauf aufmerksam, daß in der Schlacht bei Marathon der Ajantis der rechte Flügel anvertraut worden sei, was er aus den Elegien des Aeschylos als Mitkämpfers beweist (c. 3); ferner, daß der Polemarch Kallimachos, der sich als den bravsten Mann zeigte und nächst Miltiades den meisten Anteil an der Schlacht hatte, jener Phyle angehört habe. — Im zweiten Gespräche des zweiten Buches giebt er nach den Mysterien in Eleusis ein Gastmahl; er klagt hier den Herbst an, daß er purgierend wirke und daher immer neuen Appetit errege. Im neunten Gespräche des siebenten Buches, das bei Nikostratos in Athen stattfand, weist er nach, daß es ebensowol hellenische als persische Sitte sei, beim Weine zu beratschlagen. Zum Beweise citiert er verschiedene Stellen aus Homer; die wohlgeordnetsten und am meisten an alten Gebräuchen festhaltenden hellenischen Stämme versammelten ihre Beamten beim Weine; als geheime Beratungen und aristokratische Sitzungen erklärt er auch die kretischen Andreia wie die spartanischen Phiditien, das athenische Prytaneion und Thesmothesion; auch die nächtliche Sitzung der vornehmsten und in Staatsangelegenheiten erfahrensten Männer bei Plato, für welche die wichtigsten und schwierigsten Fragen aufgespart wurden, habe einen ähnlichen Charakter (cfr. Tac. Germ. c. 22 über die Beratungen der alten Deutschen inter pocula). So habe man auch dem Hermes, dem verständigsten Gotte zuletzt gespendet, *ὅτε μνησαίατο κοίτου;* die ältesten Hellenen aber hätten den Dionysos selbst *εὐβουλῆ* und die Nacht seinetwegen *εὐφρόνη* (d. h. zum Denken geeignet) genannt. — Auch bei dem folgenden Gespräche, ob sie gut daran thäten beim Trinken zu beraten, ist er als Zuhörer anwesend. Wir finden ihn dann in dem trümmerhaft überlieferten zwölften Gespräche des neunten Buches wieder, wo er den Spruch, daß man Männer mit Eiden betrügen müsse, dem Polykrates zuschreibt, den man sonst bekanntlich dem Lysander vindiziert, s. Pseudoplut. Apoph. Lys. 4, vita c. 8.

In der folgenden Unterhaltung, die sich um einen Widerspruch im zweiten Buche der Iliade dreht, nämlich um die doppelte Fassung des Vertrages, der vor dem Zweikampf zwischen Menelaos und Paris abgeschlossen wird, erklärt er nach dem herrschenden Gewohnheitsrechte den späteren Vertrag für bindend (c. 3); ferner betont er, daß nur der zweite beschworen und der Uebertreter desselben mit Zustimmung der Gesammtheit verwünscht worden sei. Uebrigens scheine ihm gar kein Widerspruch zwischen beiden zu bestehen, da der zweite im ersten mit enthalten sei (*ἐμπεριεχομένων*); kurz Agamemnon habe Hektors Vorschlag nicht annulliert, sondern genauer interpretiert, nicht umgestoßen, sondern das wichtigste hinzugesetzt. Dazu komme, daß der Sieger selber, den Entflohenen überall suchend, bezeuge, daß sein Sieg in Folge der Flucht des Gegners ungültig und unvollständig sei; er hätte daher den Paris

aufspüren sollen, um durch seine Tötung die Aufgabe des Wettkampfes zu lösen; ohne diese Bedingung erfüllt zu haben, beanspruche er mit Unrecht den Siegespreis. Ja er habe nicht einmal gesiegt, wenn man sich auf seine eigenen Anklagen gegen Zeus stützen wolle.

Dieser Glaukias erscheint demnach als ein sehr unterrichteter und verständiger Mann, in der Landesgeschichte und den alten Bräuchen wol bewandert, dazu mit dem Scharfsinne eines tüchtigen Juristen begabt.

Als Vertreter einer anderen Wissenschaft, für die Plutarch ein lebhaftes Interesse zeigt und in welcher er nicht unbedeutende Kenntnisse besitzt, treten uns ferner die Aerzte Philon und Tryphon entgegen. Ersterer, ein Phokier aus Hyampolis, begegnet uns wiederholt in den Tischgesprächen und zwar zuerst II, 6 in den vom (boeotischen) Kephissos umflossenen Gärten des Soklaros. Das Gespräch dreht sich um das Okulieren der Bäume, speziell um die Frage, warum die ölhaltigen (harzigen) Bäume dafür ungeeignet seien. Dazu bemerkt Philon, daß das Oel den Gewächsen schädlich sei und jedes beliebige Gewächs mit Oel bestrichen, sehr schnell dahinwelke. Deshalb ließen sich harzige Bäume, wie Kiefern, Cypressen, Fichten, Föhren, nicht mit anderen verbinden. Er bewirtet Plutarch an den Elaphebolien in Hyampolis (V. IV, 1), wobei er sich als aufmerksamen Wirt zeigt. Er erwähnt hier eines gewissen Sostratos, der sein ganzes Leben lang keine andere Speise und keinen Trank genossen habe als Milch; kämpft im allgemeinen für eine frugale einfache Lebensweise und weist nach, daß die Unverdaulichkeit aus der Qualität der Speisen folge und daß besonders ein Mischmasch schädlich sei, während er doch bei diesem Feste ein üppiges, aus vielen Schüsseln bestehendes Mahl hat herrichten lassen. Seine Medikamente sind nach dem Recepte des Erasistratos recht compliciert und aus den heterogensten Substanzen zusammengesetzt (c. III, 15). Im zweiten Gespräche des sechsten Buches setzt er als Vertreter der Aerzte (*οἱ περὶ Φίλωνα ἰατροί*) auseinander, daß der Durst nicht aus Bedürfnis (*ἐνδεία*), sondern aus einer Umbildung der Poren entstehe. Als Beweise führt er an: 1) die in der Nacht Dürstenden hören, wenn sie einschlafen, auf zu dürsten ohne getrunken zu haben; 2) die Fiebernden werden, wenn eine Linderung eintritt oder wenn das Fieber gänzlich nachgelassen hat, zugleich vom Durste befreit; 3) bei Vielen hört, wenn sie sich gebadet haben, bei Anderen, wenn sie sich erbrochen haben, der Durst auf. Nun wird aber durch keinen dieser Vorgänge die Flüssigkeit vermehrt, sondern die Poren bewirken nur, durch die Umwandlung afficiert, eine andere Konstitution. Klarer wird dies beim Hunger; denn viele unter den Kranken werden zugleich der Nahrung bedürftig und appetitlos; bei Einigen läßt der Appetit, auch wenn sie gesättigt sind, durchaus nicht nach, sondern steigert sich noch und dauert fort. Viele Fastende aber erholen sich, wenn sie eine ge-

salzene Olive oder Kapern gekostet haben, rasch und bewältigen ihr Gelüsten. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß der Hunger uns befällt in Folge einer Affektion der Poren, nicht in Folge Speisemangels; denn derartige Speisen verringern den Speisemangel durch Zufuhr von Nahrung, verursachen aber den Hunger. So erzeugt der Kitzel und die Schärfe salziger Speisen, indem sie den Magen zusammenzieht und verdichtet, oder wieder öffnet und lockert, in ihm die Fähigkeit Nahrung aufzunehmen, welche wir Appetit nennen (ὄρεξις). — Im folgenden*) Gespräch erklärt er sich im Ganzen mit der längeren Auseinandersetzung Plutarchs einverstanden, fügt aber Folgendes hinzu: Die Erscheinung, daß der Durst durch Speisezufuhr verstärkt wird, erklären diejenigen am einleuchtendsten, welche eine Verschiedenheit der Poren annehmen; denn während alle Körperteile Poren haben, haben diese verschiedene Proportionen; die weiteren nehmen zugleich die trockene und flüssige Nahrung, die engeren nur den Trank auf. Die Leerung dieser erzeugt den Durst, die jener den Hunger. Wenn daher Dürstende essen, wird ihnen nicht geholfen, weil die Poren wegen ihrer Feinheit die trockene Nahrung nicht aufnehmen, sondern der ihnen zusagenden Nahrung bedürftig bleiben. Wenn aber Hungernde trinken, bringt die Flüssigkeit in die größeren Poren ein, füllt ihre Leerheit aus und beschwichtigt so die ärgste Pein des Hungers. — Im neunten Gespräche des achten Buches versichert er, daß die Elephantiasis nicht vor langer Zeit bekannt geworden sei; denn keiner der alten Aerzte habe dieses Leidens Erwähnung gethan, obschon sie sich in andere unwichtige und dem großen Publikum schwer begreifliche Fragen vertieft hätten; in c. 3 fordert er Plutarch auf, die Ehre der alten Aerzte gegen die Anklagen Diogenians zu verteidigen.

Wenden wir uns nun zu seinem Kollegen Tryphon, der gleichfalls in den Tischgesprächen eine Rolle spielt. Er tritt zuerst Buch III, 1, c. 2 hervor in einem Gastmahle des Komponisten Eraton (ἁρμονικός) in Athen, der den Musen ein Opfer gebracht hatte. Er wird hier von Plutarch, da beide einen Rosenkranz aufgesetzt haben, gegenüber den ironischen Bemerkungen des Philosophen Ammonios, aufgefordert, seiner Gewohnheit gemäß auseinanderzusetzen, welche gute Dienste Blumenkränze beim Trinken leisten. Darauf berichtet er c. 3, daß die Alten sich meistens der aus Pflanzen bereiteten Heilmittel bedient hätten. Noch zur Stunde brächten die Tyrier dem Agenoriden,**) die Magneten dem Cheiron, welche als die ältesten Aerzte gälten, Wurzeln und Pflanzen als Opfer dar, durch welche sie die Leidenden geheilt hätten. Dionysos galt nicht blos wegen der Erfindung des Weines für einen tüchtigen Arzt, sondern auch weil er den Epheu zu Ehren brachte, der durch seine Kraft

*) Wenn nämlich ὁ ἑστιῶν wirklich Philon ist, was nicht ganz klar wird.
**) D. h. doch wol dem Kadmos.

am meisten dem Weine entgegenwirke und weil er die Zechenden gelehrt habe, sich zu bekränzen, damit sie weniger vom Weine beschwert würden, da der Epheu durch seine Kälte die Trunkenheit dämpfe; den Nußbaum (καρύα) hätten die Alten so benannt, weil er schweren und betäubenden Duft (κάρος) entsendend, die unter ihm Ruhenden schädige; die Narzisse, da sie die Nerven schwäche und lethargische Schwere erzeuge (νάρκη), weshalb Sophokles sie als „Zier der unterirdischen Götter" bezeichnet habe. Auch die Raute (πήγανον) solle von ihrer Kraft benannt sein, da sie in ihrer Trockenheit Flüssigkeiten durch Wärme gerinnen mache (πήγνυσι). Dagegen sei der Amethyst, so Kraut wie Stein, nicht von seiner Wirkung auf die Trunkenheit benannt, sondern von der Farbe, da sein Blatt nicht ungemischtem, sondern wässerigem Weine gleiche. Er setzt dann auseinander, daß der ungemischte Wein, besonders wenn er zu Kopf steige und den Körper im Centrum der Sinne aufreize, den Menschen verwirre; dagegen seien aber die Ausdünstungen der Blumen merkwürdig wirksam, indem die der warmen Blumen die Poren leicht erweiterten und dem Weine die Verdunstung gestatteten, die kalten aber den Weindunst durch leise Berührung verscheuchten, wie der Veilchen- und Rosenkranz; denn beide wirkten adstringierend und schlügen durch ihren Duft die Betäubung nieder (στέλλει). Andere Blumen aber, wie der Krokos, wiegten die Berauschten in einen leichten Schlaf; denn sie hätten einen milden, angenehmen Duft, der die Störungen und Unruhen im Körper der Trunkenen unmerklich zerteile, so daß, indem Ruhe einträte, der Rausch geschwächt und gleichsam verdaut würde. Indem ferner die Düfte einiger Blumen nach oben in die Gegend des Gehirns stiegen, würden die Poren der Sinneswerkzeuge gereinigt, die Flüssigkeiten sanft und ohne Stoß durch die Wärme zerteilt und das von Natur kalte Gehirn wieder erwärmt. Deshalb band man besonders Blumenkränze um den Hals und nannte sie ὑποθυμίδας und salbte mit den von ihnen ausströmenden Odeurs die Brust, wie Alkaios bezeugt (cfr. v. Pelop. c. 30, Artoxerxes c. 22). So dringen auch von da die Düfte ins Gehirn hinauf in Folge der Wärme, von den Riechorganen eingesogen. Denn man nannte die um den Hals geschlungenen Kränze nicht deshalb ὑποθυμίδας, weil man glaubte, daß der θυμός im Herzen seinen Sitz habe, (dann hätten sie ja vielmehr ἐπιθυμίδες heißen müssen), sondern wegen des davon aufsteigenden Duftes (ἀποθυμίασις). — Ueber derartige Wirkungen der Düfte braucht man sich aber nicht zu wundern, da berichtet wird, daß sogar der Schatten des Eibenbaumes in ihm schlafende Menschen tötet, wenn er gerade zum Blühen treibt, und daß Leute, welche den Mohnsaft ernteten, niederstürzten, da sie sich nicht vor seinem Duft gehütet hatten. Leute aber, welche das sog. ἄλυσσος-Kraut nur in die Hand nehmen, ja nur anschauen, werden vom Schluchzen (λύγξ) befreit; es soll auch für Schaf- und Ziegenheerden gut sein, wenn es neben den Ställen wächst (ange-

pflanzt wird). Die Rose ist aber doch wol darnach benannt, weil sie einen großen Duftstrom entsendet (ῥεῦμα, ῥόδον), weshalb sie auch sehr schnell verwelkt. Sie ist von Natur kühlend, von Ansehen feuerfarben, nicht ohne Grund; denn eine zarte Glut umwallt sie obenauf, welche in Folge ihrer Kälte ausgestoßen wird.

Im folgenden Gespräche, wobei er ebenfalls anwesend ist, läßt er dem Plutarch das Wort (c. 2). Im achten Gespräche des fünften Buches, wo die Frage aufgeworfen wird, weshalb Homer den Apfelbaum*) ἀγλαόκαρπος genannt habe, meint Tryphon, dies sei geschehen in Vergleichung des Baumes mit der Frucht, da jener ganz klein und unansehnlich sei und doch eine schöne und große Frucht erzeuge. Noch einmal tritt er auf und zwar im vierzehnten Gespräche des neunten Buches c. 4, wo er sich darüber beschwert, daß Lamprias, Plutarchs Bruder, seiner Kunst den Musentempel geschlossen habe (er hatte nämlich bei der Verteilung der verschiedenen Künste und Wissenschaften unter die Musen der Medizin nicht gedacht).

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß beide hochgebildete, in der Geschichte ihrer Fachwissenschaft wol bewanderte Männer waren, die als Aerzte eines guten Rufes genossen. Beide nahmen lebhaftes Interesse an der Pflanzenwelt und deren Wesen. Bei Tryphon finden wir außerdem nicht unbedeutende philosophische Kenntnisse. Uebrigens ordnen beide sich bei der Entscheidung schwieriger Probleme willig der Auktorität Plutarchs unter.

Unter den sonstigen auch mit diesen in Beziehungen tretenden Freunden Plutarchs wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit dem schon erwähnten Theoretiker der Musik (ἁρμονικός)**) Eraton zu. Er ist der Wirt im ersten Gespräche des dritten Buches, das in seinem Hause zu Athen bei einem Festmahle zu Ehren der Musen stattfindet. Wir erfahren, daß er die verschnörkelte Koloratur in Arien verabscheut, welche zuerst Agathon in seinen „Mysiern" in die Tragödie eingeführt haben soll; Ammonios zeiht ihn daher scherzend der Inkonsequenz, da er das Festmahl mit buntfarbigen Blumen geschmückt habe und so raffinierten Ohrenschmaus durch die Hoftür absperre, die Sinnenlust aber durch Augen und Nasen, wie durch andere Türen in die Seele einschmuggele und den Kranz dem Genusse weihe, nicht der Gottesfurcht.

Eraton rechtfertigt sich dagegen c. 2, indem er das Prinzip des Ammonios, kein Vergnügen zuzulassen, das keine Beisteuer zum Zwecke des Gastmahles liefere (μηδεμίαν ἡδονὴν ἀσύμβολον), ironisiert. Salben und Purpur seien zwar zu verachten wegen des daran haftenden Luxus, die natürlichen Farben und Düfte aber hätten die Eigenschaften der Einfachheit und Lauterkeit und unterschieden sich durchaus nicht von Baumfrüchten. Wenn die Natur nach der Behauptung der Philosophen nichts umsonst geschaffen

*) Es ist wol malum Persicum, der Pfirsichbaum, gemeint.
**) Vgl. über die Bedeutung des Wortes de Ei ap. D. c. 13.

habe, so schienen ihm die Dinge, welche ohne einen Nutzen zu gewähren, zur bloßen Ergötzung dienen könnten, um des Vergnügens willen geschaffen zu sein. Die Blumen hätten aber keinen Nutzen außer den für unsern Gebrauch lieblich zu duften und das Auge zu erfreuen, da sie wunderbare Wohlgerüche ausströmten und in unnachahmlichen Farben und Tinten große Abwechselung darböten. Während die übrigen Gewächse nach Abreißen der Blätter gleichsam frören und verwundet würden, weshalb man nicht nur nach Empedokles die Blätter des Lorbeers unangetastet lassen müsse, sondern auch die aller übrigen Bäume, gliche das Abpflücken der Blumen der Obsternte und schade nichts; denn, auch wenn man sie nicht zur Zeit pflücke, fielen sie verwelkt ab. Wie nun die Barbaren sich in die Häute statt in die Wolle der Tiere kleideten, so schienen ihm diejenigen, welche die Kränze lieber aus den Blättern, als aus den Blumen flöchten, die Pflanzen nicht rationell zu benutzen. Diesen Obolos spende er den Kranzhändlerinnen; denn er sei kein Grammatiker um Gedichte zu citieren, nach denen die alten Sieger in Festspielen (ἱερονῖκαι) mit Blumenkränzen bekränzt worden seien; nur scheine ihm Sappho in einem Gedichte an ein ungebildetes und unwissendes Frauenzimmer zu beweisen, daß der Rosenkranz den Musen geweiht gewesen sei. Man muß gestehen: Eraton weiß seine Sache so liebenswürdig wie geistreich zu verfechten. — Im folgenden Gespräche fordert er dann (c. 2) die jüngere Generation auf, die Sitte des Bekränzens zu verteidigen. — Erst im letzten Buche, das die am Musenfeste gehaltenen Gespräche umfaßt, tritt er wieder hervor. Hier singt er I, c. 2 den Anfang der hesiodischen „Erga" zur Leier; wir erfahren, daß er zu den Professoren gehörte, welche die athenischen Jünglinge in den Humaniora unterrichteten; er war also offenbar vom Staate an einem der drei Gymnasien angestellt. Am Anfange des vierzehnten Gespräches trägt er zur Leier aus dem Hesiod die Geburt der Musen vor, nachdem die Gesellschaft den Musen gespendet und dem Apollo Musagetes den Paian gesungen hatte.

Unter den übrigen hellenischen Freunden Plutarchs werden wir im Folgenden die bedeutendsten Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen näher ins Auge fassen, um den Beweis zu liefern, daß Plutarch mit allen in lebendige Beziehungen getreten ist, auch wenn er sie in seiner didaktischen und literarischen Thätigkeit bekämpfen zu müssen glaubte.

Wir beginnen mit einem Anhänger des Pythagoras, weil der Pythagoreismus nach seinem eigenen Geständnis (s. de Ei ap. D. c. 7) gleichsam Plutarchs Jugendliebe war und weil einige Seiten desselben, wenn er auch von dem Lehrgebäude als Ganzem später sehr abwich, ihm zeitlebens sympathisch geblieben sind, so seine Zahlentheorie (z. B. Quaestt. Platt. c. 5; de anim. procreat. c. 11; Isis et Osiris c. 30, 75; de Ei ap. D. c. 13), seine Vorliebe für Pflanzennahrung, wie aus zahlreichen Stellen seiner

Schriften erhellt. Dieser Freund ist Eustrophos aus Athen, der in den Tischgesprächen im vierten Gespräche des siebenten Buches auftritt; er erzählt hier eine Anekdote von einem Landsmanne (ὁ ἡμέτερος) Polycharm, der lange darüber nachgesonnen hatte, wie er den Oeldiebstahl durch die Sklaven verhindern solle (vgl. Strepsiades in Ar. Wo. v. 57 ff.) und es endlich mit Mühe herausgebracht habe; er habe nämlich die Lampen, gleich nachdem sie ausgelöscht worden, gefüllt und am folgenden Tage wieder untersucht, ob sie noch voll seien. In c. 5 meint er, die alten Römer hätten geglaubt, daß man immer den Dienern und deren Kindern etwas von einem Festmahle übriglassen müsse; denn sie freuten sich mehr darüber an den Genüssen der Herren teilzunehmen, als überhaupt etwas zu bekommen. Auch die Perserkönige pflegten nicht nur Freunden, Feldherrn, Leibwachen Portionen von der Tafel zuzusenden, sondern sie ließen auch immer das Mahl der Sklaven und der Hunde auf dem eigenen Tische anrichten, indem sie möglichst alle Hausgenossen und Haustiere zu Tisch- und Heerdgenossen machten; denn durch Mitteilung der gleichen Nahrung würden auch die finstersten Tiere gezähmt. Auf diese Rede hin neckt ihn Plutarch als eingefleischten Pythagoreer (c. 6). — Dieser hat ihn aber auch der Ehre gewürdigt in der Schrift de Ei apud Delphos als Redner aufzutreten. Hier debutirt er c. 7 damit, daß er den Plutarch und dessen Gesinnungsgenossen als Zahlenanbeter charakterisiert, welche alle existierenden Dinge, lebende Wesen und die Prinzipien des Göttlichen wie des Menschlichen in die Zahl setzten und von allem Schönen und Ehrwürdigen diese zum Fürsten und Herrn machten. Deshalb müßten sie dem Gott ihrer geliebten Mathematik (dem Apollo) ihre Verehrung beweisen und glauben, daß das *E* an und für sich zwar von den übrigen Buchstaben weder an Bedeutung noch an Gestalt, noch am Laute sich unterscheide, aber als Zeichen für die mächtige und herrschende Fünfzahl hochgeehrt worden sei, von der die Weisen das Zählen *πεμπάζειν* benannt hätten. „Und, fügt Plutarch hinzu, das sagte Eustrophos nicht im Scherz, sondern weil ich damals leidenschaftlich Mathematik trieb; bald aber sollte ich in allen Dingen das *μηδὲν ἄγαν* hochhalten nach meinem Eintritte in die Akademie (*ἐν Ἀκαδημίᾳ γενόμενος*)."

Eine bedeutendere Rolle spielt der Platoniker Herakleon aus Megara, der sowol in der Schrift de defectu orac. wie de sollertia animalium als Redner auftritt. In ersterer Schrift bezeichnet er c. 6 grammatische Fragen (z. B. ob das Futurum von *βάλλω* ein *λ* verliere, von welchem Positiv die Formen *χεῖρον* und *βέλτιον* gebildet seien) als geeignet, Stirnrunzeln zu erzeugen. Philosophische Fragen dagegen ließen sich mit ruhigem Blicke und ohne mürrisches Wesen untersuchen; im folgenden Kapitel will er einen heißblütigen Kyniker am Zipfel seines *τρίβων* festhalten. C. 16 bezeichnet er alle Anwesenden als in die Mysterien eingeweiht und warnt vor allzuschwierigen Problemen. Daß nicht die Götter selbst,

die mit den irdischen Dingen nicht wol etwas zu schaffen haben können, den Orakeln vorstehen, sondern ihnen dienende Genien (*δαίμονες*), scheint ihm eine vernünftige Ansicht; daß man aber diesen Genien geradenwegs vom Empedokles geborgte gottgesandte Sünden, Torheiten und Irrtümer anhänge, sie schließlich gar dem Tode unterwerfe, wie die Menschen, hält er für zu verwegen und grausam; übrigens wird er hier als *νεανίας* bezeichnet und beobachtet den Entgegnungen des weitgereisten Spartaners Kleombrotos gegenüber ein nachdenkliches Schweigen. Auf den Bericht desselben über seine Begegnung mit einem Einsiedler am roten Meere, der viele Sprachen kannte und nicht weniger als 183 Welten annahm, fragt Herakleon c. 22, wie eine solche Annahme sich mit den Theorien Platos vereinigen lasse. In c. 23 referiert er als Ansicht der Grammatiker, daß Homer das All in fünf Welten einteile: Himmel, Wasser, Luft, Erde, Olymp; von diesen lasse er zwei im Besitze der Gesammtheit: die Erde, den untersten und den Olymp, den obersten Teil des All; die drei mittleren aber seien den drei Göttern*) zugeteilt. So scheine auch Plato, die schönsten und vornehmsten Arten und Formen der Körper den Unterschieden des Alls anpassend, fünf Welten zu nennen: die der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers; als letzte aber die diese umschließende des Dodekaeders, die vielflächige und vielseitige (*πολύχυτον καὶ πολυτρεπτον*), der er vor allem eine den seelischen Kreisläufen und Bewegungen entsprechende Form gegeben habe. — In der Schrift de soll. animal. c. 8 erscheint er als Küstenbewohner unter den Anhängern des Phaidimos, welcher die größere geistige Befähigung für die Seetiere in Anspruch nimmt; c. 29 muntert er den Freund zu möglichst ernsthafter Verfechtung ihrer gemeinsamen Sache auf, da die Rede des Gegners bedeutend und nach allen Regeln der Kunst abgefaßt gewesen sei.

Fassen wir die überlieferten Züge zusammen, so erscheint uns Herakleon als ein jüngerer Freund Plutarchs von tüchtiger philosophischer Bildung, die mit einer gewissen Abneigung gegen einseitige Grammatiker verbunden ist, von besonnenem, ruhig bescheidenem Auftreten, erfüllt von Pietät gegen die überlieferten Formen der Religion.

Noch erscheint sein Name in einem von Euseb. Praep. Evang. XI, 36 erhaltenen Fr. aus der verlorenen Schrift de anima, in welchem ein gewisser Antyllos ihm u. A. die wunderbare Geschichte von seiner Zurückberufung ins Leben erzählt, da die Todesboten ihn aus Versehen abgerufen hätten und deshalb von dem Gebieter (*ὑπὸ τοῦ κυρίου*) gescholten worden seien. An ihn schließen wir den Favorinos, der ohne Zweifel identisch ist, mit dem berühmten Sophisten aus Arelate (siehe Volkmann p. 58; Mommsen, Röm. G. V p. 101; Gellius, N. A. XVII, 12, 2 u. ö.). Er tritt

*) D. h. dem Zeus, Poseidon, Hades.

in den Tischgesprächen im zehnten Gespräche des achten Buches auf. Wir erfahren, daß er gleich nach Tische verschiedene andere Fragen erörtert hat (I, 2), jetzt aber teilnimmt an der Lösung des Problems, warum die Träume besonders in den Monaten, wo das Laub abfällt (*περὶ τοὺς φυλλοχόους μῆνας*) unzuverlässig und trügerisch seien. In c. 2 bezeichnet Plutarch ihn als begeisterten Verehrer des Aristoteles (*δαιμονιώτατος Ἀρ. ἐραστής*), welcher die Lehren der peripatetischen Schule für besonders glaubwürdig halte, bei dieser Gelegenheit aber einen alten Ausspruch des Demokritos, gleichsam als hätte er ihn geschwärzt aus dem Rauchfange geholt, zu säubern und aufzuputzen begonnen habe. Zu Grunde gelegt habe er das landläufige Wort des Demokrit, daß die Ideen (*τὰ εἴδωλα*) durch die Poren in den Körper eindrängen und die Traumgesichte auftauchen ließen; diese aber gingen von allen Dingen aus: von den Hausgeräten, Kleidern, Pflanzen, besonders aber von lebenden Wesen, wegen der starken Bewegung und Wärme, und hätten nicht nur an Gestalt ähnliche (*μορφοειδεῖς*) Abdrücke des Körpers in sich (wie Epikur meine), sondern sie nähmen auch Abbilder der individuellen Seelenbewegungen, Entschlüsse, Gewohnheiten und Leidenschaften auf, zögen sie mit sich und in Begleitung derselben wie beseelte Wesen eindringend, zeigten und entfalteten sie den sie Aufnehmenden die Ansichten, Gedanken und Pläne derer, von denen sie ausgingen, wofern sie die Abbilder gegliedert und ungetrübt übermittelten. Dies geschähe vor allem, wenn in Folge der dünnen Luft die Bewegung ungehindert und schnell vor sich gehe. Die Luft des Spätherbstes aber, in welchem die Bäume das Laub verlieren, verdrehe und verunstalte die Ideen mannichfach, da sie große Ungleichheit und Rauheit besitze, und mache das Plastische (*τὸ ἐναργές*) derselben gering und schwach in Folge der Langsamkeit der Bewegung; geradeso wie Ideen, welche von blühenden und erhitzten Wesen ausgingen und sich rasch übertrügen, den Eindruck frisch und scharf wiedergäben. — Autobulos, Plutarchs Sohn, erwidert ihm darauf, als Vertreter der „Jungen", sie wüßten wol, daß er der Ansicht des Aristoteles nur deshalb die des Demokrit gegenübergestellt habe, um der ersteren eine Folie zu geben.

Wie sehr Plutarch ihn geschätzt hat, geht daraus hervor, daß er ihm die gehaltreiche Abhandlung über die Entstehung der Kälte (de primo frigido) gewidmet hat, in welcher der Verfasser wesentlich mit den Waffen des Aristoteles und Theophrast kämpft, wenn er dieselben auch bisweilen gegen diese selbst kehrt. — Aus c. 18 erfahren wir, daß Favorinos mit Plutarch in Delphi war und dort von den Wirkungen eines Schneesturmes erfuhr, welcher den Thyiaden auf dem Parnaß fast das Leben gekostet hätte. Am Schlusse der ganzen Schrift fordert Plutarch den Freund auf die vorgetragenen Ansichten mit denen Anderer zu vergleichen; und wenn sie weder an Wahrscheinlichkeit zurückständen noch bedeutend hervorragten, solle er sich vom Dogma lossagen (*χαίρειν ἔα τὰς δόξας*) in der

Erwägung, daß in ungewissen Dingen das Zurückhalten des Urteils (τὸ ἐπέχειν) philosophischer sei als die Zustimmung. Wir erkennen hier deutlich den skeptischen Zug der späteren Akademie, den Plutarch sich in schwierigen Fragen öfter zu eigen gemacht hat, vgl. z. B. Adversus Coloten c. 29.

Als Vertreter von Plutarchs eigener philosophischer Richtung lernen wir Aristodemos aus Aigion kennen. Er tritt als Redner auf in den beiden Streitschriften gegen die Epikureer: Non posse suaviter und Adversus Coloten. Da, wie aus der Einleitung ersterer Schrift erhellt (c. 1: ὅσα τοίνυν κ. τ. λ.), die Schrift gegen Kolotes früher verfaßt und zwar als akademischer Vortrag von Plutarch gehalten worden ist, und die erstgenannte Schrift sich in ihrem Thema unmittelbar an dieselbe anschließt, wenden wir uns füglich zuerst der letzteren zu. Plutarch führt hier c. 2 den erwähnten Freund als keinen blos äußerlichen Anhänger der Akademie, sondern als einen begeisterten Platon-Enthusiasten ein (οὐ ναρθηκοφόρον, ἀλλ' ἐμμανέστατον ὀργιαστὴν Πλάτωνος), der bei der Vorlesung ganz gegen seine Gewohnheit in Schweigen verharrt sei und sich als bescheidener Zuhörer gezeigt habe. Dann aber habe er gesagt: „Frisch auf! Wen sollen wir diesem (d. h. dem Kolotes) als Kämpfer für die Philosophen entgegenstellen? denn ich billige nicht eben die Handlungsweise Nestors, der, als es galt aus neun den Tapfersten zu wählen, die Sache dem Zufalle anheimstellte und zum Loose griff." In c. 3 vergleicht er sich mit dem Platon, der, als er auf seinen Sklaven ergrimmt war, nicht selbst den Stock nahm, sondern damit den Speusippos beauftragte, weil er selber zornig sei; deshalb solle Plutarch den Menschen hernehmen und nach Belieben behandeln; denn er selbst sei im Zorne. In Folge dessen führt dieser dann auch die Polemik gegen Kolotes im Folgenden systematisch durch. — Mehr tritt Aristodemos in der folgenden Schrift hervor, welche den begonnenen Angriff zu Ende führt. Zuerst wendet er sich c. II, 9 gegen Theon, weil dieser sich dagegen ausgesprochen hatte, daß man die Epikureer deswegen zur Rechenschaft ziehen solle, weil sie die Lust (ἡδονή) mit dem Sittlichguten (τὸ καλόν) identificiert hätten; denn, fährt er fort: „Menschen, welche die Lust als das Höchste (τέλος) hinstellen, kann man nicht leicht aus ihrem vergnügten Leben vertreiben; sind sie aber einmal aus dem „sittlich Leben" vertrieben, so sind sie zugleich aus dem „vergnügt Leben" verjagt, denn nach ihren eigenen Worten ist das vergnügt leben ohne sittlich zu leben unmöglich." — Im folgenden Capitel wird er von Theon als ἑταῖρος bezeichnet. In c. 15 erbietet er sich den Angriff weiter zu führen, wenn Theon der Anstrengung erliegen sollte, welches Versprechen er c. 20 erfüllt, nachdem die Gesellschaft sich gesetzt hatte; denn die bisherige Unterhaltung hatte περιπατητικῶς stattgefunden.*) Er rekapituliert zunächst

*) Es ist interessant zu bemerken, daß Plutarch in verschiedenen seiner

kurz das Gesagte mit den Worten: Ueber die Lust ist also etwa gesagt worden, daß ihre (d. h. der Epikureer) Theorie, falls sie ihr Ziel erreicht, Furcht und Aberglauben zwar beseitigt, aber keinen Frohsinn und keine von den Göttern verliehene Freude aufkommen läßt; sie erreicht vielmehr, daß wir uns in Folge des Mangels von Angst wie von Freude so gegen die Götter verhalten wie gegen die Hyrkaner oder Skythen, indem wir weder etwas Gutes noch Schlimmes von ihnen erwarten. Wenn ich aber zu dem Gesagten etwas hinzufügen soll, so glaube ich zuerst dies von ihnen selbst entlehnen zu müssen, daß sie diejenigen, welche Trauer, Tränen und Seufzer beim Tode der Freunde beseitigen, bekämpfen und behaupten, daß die auf der Apathie beruhende Schmerzlosigkeit von einem anderen schlimmeren Uebel herstamme: der Roheit oder ungemessenem Dünkel und Tollheit (*λύσσα*), weshalb es besser sei etwas zu dulden, zu trauern, die Augen naß zu machen und sich zu grämen und was sie sonst für Affekte in ihren Schriften schildern und dadurch den Schein der Weichherzigkeit und Gutmütigkeit erwecken. So hat sich Epikur u. A. über den Tod des Hegesianax an dessen Vater Dositheos und den Bruder Pyrson geäußert (ich habe nämlich vor Kurzem zufällig die Briefe Epikurs gelesen). Ich aber sage parodierend, daß Gottlosigkeit kein geringeres Uebel ist als Roheit und Dünkel, wozu uns diejenigen verführen, welche Gnade und Zorn aus dem Wesen Gottes streichen. Denn es ist besser, daß der Meinung über die Götter ein aus Scheu und Furcht gemischter Affekt beigemischt ist, als daß wir um dies zu vermeiden weder Hoffnung noch Gnade für uns, weder Vertrauen im Glück noch eine Zuflucht zur Gottheit im Unglück übrig lassen. — Er führt dann c. 21 aus, daß man allerdings aus dem Götterglauben den Unglauben wie aus dem Auge die Augenbutter (*λήμη*) beseitigen müsse; daß man aber, wenn dies unmöglich sei, nicht den Glauben mitausrotten und vertilgen müsse, den die Meisten an die Götter hätten.

Die folgende Auseinandersetzung über wahre und falsche Frömmigkeit entspricht ganz der plutarchischen in der Schrift de superstitione, so daß man die völlige Uebereinstimmung der Freunde in dieser Frage annehmen muß, wenn man nicht etwa zu der Ausflucht greifen will zu behaupten, Plutarch habe den Aristodemos hier gewissermaßen zu seinem Sprachrohr gemacht.

Er widerlegt zuerst die Angriffe Epikurs auf die *πρόνοια* (c. 21), welche dieser als Popanz für Kinder oder als an die Wand gemalte rächende Theaterfurie verspottet. Darauf teilt er

Dialoge genau demselben Schema folgt; die erstere (längere) Hälfte des Gespräches wird im Auf- und Abgehen abgewickelt; die zweite kürzere sitzend, so in de facie c. 24, de Pyth. or. c. 17 u. ö. Dies ist offenbar dem wirklichen Verlauf der philosophischen Unterhaltungen des Freundeskreises nachgebildet (*καθάπερ εἰώθαμεν* c. 20 i. A.) Zwischen beide Teile tritt eine Pause, welche dem Nachdenken über das Gesprochene gewidmet ist.

die Menschen in drei Kategorien (die später Theon in c. 25 kurz bezeichnet als 1) die Ungerechten und Schlechten; 2) die Masse der Ungebildeten; 3) die Rechtschaffenen und Vernünftigen) und weist nach, daß für alle drei die Gottesfurcht weit heilsamer sei als die Gottlosigkeit. Seine Sprache steigert sich c. 22 zum begeisterten Hymnus, wie er die lauteren Ansichten (δόξαι καθαραί) der Guten und Weisen von dem Wesen der Gottheit schildert. Demnach ist Gott der Urquell alles Guten, der Vater alles Schönen; es ist ihm unmöglich etwas Schlechtes zu thun wie zu leiden, denn er ist gut. Der Gute aber hegt nicht Neid noch Furcht noch Zorn noch Haß; denn wie der Wärme nicht das Kaltmachen sondern das Erwärmen eigen ist, so auch dem Guten nicht das Schaden. Zorn aber ist von Gnade, Galle von Güte, Bosheit und Leidenschaftlichkeit von Menschenfreundlichkeit und Wohlwollen am weitesten entfernt: denn jenes sind Eigenschaften der Schwäche und Schlechtigkeit, dies der Tugend und Kraft. Also beruht die Gottheit nicht auf Zorn und Gnade, sondern darauf, daß sie fähig ist gnädig zu sein und zu helfen, aber unfähig zu zürnen und zu schaden. Wie groß aber müssen die Freuden dieser Guten sein: so des Lykurg, als er von der Pythia begrüßt wurde als

„Zeus' Freund und aller, die des Olymps Paläste bewohnen;"

des Sokrates, der da glaubte, daß die Gottheit (τὸ δαιμόνιον) aus Wohlwollen sich mit ihm unterhalte; des Pindar, als er Pan ein Lied singen hörte, das er selbst gedichtet; oder des Phormio, der da die Dioskuren, des Sophokles, der da den Asklepios bei sich zu bewirten glaubte? Endlich führt er des Hermogenes Gedanken über die Gottheit an: „Diese allwissenden und allmächtigen Götter, sagte dieser, sind mir so lieb, daß ich, weil sie für mich sorgen, ihrer niemals vergesse weder bei Nacht noch bei Tage, was ich auch vorhabe, was ich auch thun will; weil sie dies aber ebensowol vorherwissen wie was aus allem entstehen wird, geben sie mir ein Zeichen, indem sie Boten senden: Ahnungen, Träume und Wahrzeichen." — Was sagt nun dagegen Epikur? Folgendes ist seine Lehre in schweren Krankheiten und übermenschlichen Schmerzen: „Hofft du etwas Gutes von den Göttern wegen deiner Frömmigkeit? Du bist verblendet; denn selige und unvergängliche Wesen werden weder von Zorn noch Gnade berührt. Erwartest du etwas Besseres nach dem Leben als in demselben? Du bist betrogen; denn das aufgelöste Wesen ist gefühllos; ein gefühlloses Wesen steht mit uns in keiner Beziehung. Warum, Mensch, heißest du mich denn essen und mich freuen? Weil bei Zeus! dem auf den Wellen Umhertreibenden der Schiffbruch nahe ist." — Nun aber wird ein Passagier, der aus einem Wrack ins Meer gefallen ist, doch noch von einiger Hoffnung getragen das Land zu erreichen und dem nassen Grabe zu entrinnen. Aus der Philosophie Epikurs aber schimmert nirgends ein Entrinnen aus dem Schlunde der grauen See für die Seele, sondern sie ist sofort (nach dem Tode) verschwunden und zerteilt,

ja vor dem Leibe tot; so daß sie, wenn sie dies „hochweise, göttliche" Dogma angenommen hat, sehr froh sein muß, daß Untergang, Verderben und Vernichtung für sie das Ende dieses Jammerlebens ist.*)

Fassen wir die überlieferten Züge zusammen, so erscheint Aristodemos als eine feurige Natur, die den Plato ebenso leidenschaftlich verehrt als den Epikur befehdet. Mit tüchtiger philosophischer Bildung verbindet er einen starken religiösen Zug, aus dem sich eine großartige Anschauung der Gottheit entwickelt; den volkstümlichen Gottesbegriff behandelt er mit schonender Pietät. —

Trotz dieser heftigen Polemik gegen Epikur finden wir doch einige Anhänger seiner Philosophie in dem gelehrten Kreise, der sich um Plutarch concentrierte, vor allen den Mathematiker Boethos;**) doch ist zuzugeben, daß dieser erstens ursprünglich zu einer anderen Fahne geschworen, zweitens auch später nicht zu den Extremen gehört hat. In den Tischgesprächen begegnet er uns Buch V, 1 in Athen, wo er nebst manchen Parteigenossen auch Plutarch und Sosius Senecio eingeladen hatte. In Folge eines glänzenden Sieges des Lustspieldichters Straton wurde hier die Frage aufs Tapet gebracht: weshalb wir uns betrüben und unmutig sind, wenn wir die Stimmen Zürnender oder Trauernder oder sich Fürchtender hören, während Leute, welche diese Leidenschaften auf der Bühne darstellen und ihre Stimmen und Geberden nachahmen, uns erfreuen. Diese Frage beantwortete die Partei des Boethos einstimmig dahin, daß wir ergötzt würden und uns freuten in Folge der Erkenntnis, daß der Nachahmende dem wirklich Leidenden überlegen sei und sich dadurch von ihm unterscheide, daß er nicht leide.

In einem bei Ammonios zu Athen stattfindenden Gespräche (Quaestt. Conv. VIII 3, 2) handelt es sich um die Frage, warum die Nacht den Schall stärker fortpflanzt als der Tag. Boethos ergreift nun c. 2 das Wort und erklärt, daß er als junger Mann in öffentlichen Vorträgen (*σοφιστεύων*) seine Axiome von der Geometrie entlehnt und unbeweisbare Hypothesen aufgestellt habe; jetzt aber werde er sich der von Epikur erbrachten Beweise bedienen. Darauf fährt er fort: „Das Seiende bewegt sich in dem Nichtseienden; denn viel leerer Raum ist zwischen die Atome der Luft verstreut und gemischt. Wenn diese nun ausgedehnt ist und in Folge der Lockerheit eine ins Weite gehende Bewegung erlangt, bleiben die leeren Räume zwischen den Atomen klein und schmal, und diese nehmen einen großen Teil des Zwischenraumes ein. Wenn sie sich aber

*) Vgl. unsere modernste Philosophie des Unbewußten.

**) Es dürfte derselbe sein, dem in den Placita III, 2, 8 (über deren Unächtheit man Volkmann I. p. 154 vergleiche) die Ansicht beigelegt wird, daß die Kometen „ein Trugbild brennender Luft" (*εἶδος ἀνημμένου φαντασία*) seien.

verdichtet, eine Zusammendrängung derselben auf engen Raum eintritt und die Atome mit Gewalt zusammengepreßt werden, dann lassen sie außerhalb großen Spielraum und große Lücken. Dies geschieht nachts in Folge der Kälte; denn die Wärme lockert, trennt und löst die Verdichtungen; deshalb nehmen siedende, aufgeweichte und schmelzende Körper größeren Raum ein, und im Gegenteil wieder die verdichteten und abgekühlten schließen sich aneinander, schrumpfen ein und hinterlassen leere Räume in den umschließenden Gefäßen und Orten, aus denen sie entwichen sind. Der Schall nun, welcher an viele und kompakte Körper stößt und anprallt, wird entweder gänzlich abgestumpft oder erfährt Trennungen, viele und große Brechungen und Hemmungen. In einem leeren und von Körpern entblößten Zwischenraum aber, wo er einen glatten, ununterbrochenen Lauf hat ohne anzustoßen, dringt er an das Gehör, indem er in Folge der Schnelligkeit zugleich dem Worte die Deutlichkeit bewahrt. Sieht man doch, daß auch von den Gefäßen die leeren, wenn sie erschüttert werden, auf die Schläge mehr reagieren und das Echo weithin versenden, oft sogar im Kreise geschwungen lauten Schall von sich geben. Das gefüllte Gefäß aber, sei es mit einem festen oder flüssigen Körper, wird gänzlich stumm und klanglos, indem der Schall weder Bahn noch Platz hat, wo er durchdringen kann. Von den Körpern selbst sind Gold und Stein in Folge der Kompaktheit von geringem Klang und Widerhall und ersticken rasch die Klänge in sich. Lauttönend und klangvoll ist dagegen das Erz, da es porös, an Masse leicht und dünn, nicht aus vielen übereinanderlagernden Körpern zusammengepreßt ist, sondern ein reichliches Quantum einer nachgiebigen, ungemischten Substanz enthält, welche nicht nur den übrigen Bewegungen Leichtigkeit verleiht, sondern auch den Schall leicht aufnimmt und weiterleitet, bis Jemand es berührt und den leeren Raum gleichsam unterwegs abfaßt und dadurch den Schall dämpft; dann macht er Halt und hört auf vorwärts zu dringen in Folge der Absperrung. Diese Umstände schließt er, scheinen mir die Nacht klangreich zu machen, den Tag aber weniger, da er in Folge der Wärme und Ausdehnung der Luft die Zwischenräume der Atome weit macht, wofern nicht etwa Jemand gegen die ersten Annahmen Einspruch erhebt."

Daß Plutarch ihn übrigens geschätzt hat, geht daraus hervor, daß wir ihm de Pyth. orac. als Redner begegnen. Er wird hier c. 5 eingeführt, als Jemand, der im Begriff ist zur Sekte des Epikur *überzugehen* (*μεταττόμενος ἤδη πρὸς τ. Ἐπικ.*; cfr. c. 7, woraus hervorgeht, daß die Schrift *vor* die Tischgespräche fällt), und zwar, wie es scheint vom Stoizismus. Er erzählt hier eine Anekdote vom Maler Pauson. Dieser hatte es übernommen ein sich wälzendes Pferd zu malen, malte aber ein laufendes. Da nun der Besteller unzufrieden war, drehte der Maler lachend das Bild um, und als das Unterste nach oben gekommen war, erschien das Pferd nicht als laufend, sondern als sich wälzend. So geht

es nach Bion*) mit einigen Lehrsätzen, wenn man sie umdreht. Deshalb werden Einige nicht sagen: die Orakel seien schön, weil sie von Apollo kommen; sondern sie kommen nicht von Apollo, weil sie schlecht sind. Denn das Erstere ist ungewiß; das Letztere aber, daß die Verse in den Orakeln nicht wol ausgearbeitet sind, ist evident. Schließlich macht er dem Serapion ein Kompliment über seine philosophischen Lehrgedichte. Im folgenden c. 7 nennt Theon ihn geradezu einen Propheten Epikurs.

C. 8 ironisiert er des Philinos Ansicht von dem Walten der göttlichen Macht in der Pythia und in den geweihten Statuen, indem er sagt: „Wahrhaftig, es ist nicht genug, daß wir den Gott einmal in jedem Monat in einen sterblichen Leib einsperren, sondern wir müssen ihn auch mit jedem Stein und Erzblock zusammenwerfen, als ob wir nicht im Schicksal und Zufall vollgiltige Veranstalter derartiger Vorfälle**) hätten." — In c. 10 widerlegt er die Ansicht des jungen Diogenian über die durch gewaltige Elementar- und historische Ereignisse bestätigten Aussprüche der Sibylle folgendermaßen: „Welches Unheil, mein lieber Schwärmer, verdankt die Zeit nicht der Natur? Was gibt es an Seltsamem und Unerwartetem zu Wasser und zu Lande, im Leben der Staaten und Menschen, was einer voraussagen kann, ohne daß es wirklich eintrifft? Aber das heißt doch wol nicht voraussagen, sondern blos behaupten, ja vielmehr Worte, die keine Begründung haben, ins Blaue hinausschleudern. Diesen irrenden Worten begegnet oftmals das Schicksal und es trifft zufällig zusammen. Denn es ist, meine ich, ein Unterschied, ob das Gesagte geschieht oder das, was geschehen wird, vorausgesagt wird. Denn ein Wort, welches nicht existierende Dinge behauptet und daher in sich den Irrthum trägt, erwartet mit Unrecht die Bestätigung von dem Zufall; und Jemand verwertet das Wissen von dem nach der Prophezeihung Geschehenen nicht als gültigen Beweis für die Prophezeihung, da die Unendlichkeit alle Dinge bringt (vgl. die Einleitung zum Leben des Sertorius). Vielmehr gleicht derjenige, welcher glücklich vermutet, den das Sprichwort den besten Propheten genannt hat, Jemandem, der die Zukunft mittelst Wahrscheinlichkeitsgründen (*διὰ τῶν εὐλόγων*) aufspürt. Aber diese Sibyllen und Bakisse haben aufs Geratewol wie ins Meer in die Wogen der Zeit, wie es gerade traf, Sprüche von Unglücksfällen und Ereignissen hinausgeschleudert, unter denen, obgleich einige zufällig eintreffen, der jetzt gegebene Spruch gleichwol eine Lüge ist, wenn er auch später wahr wird."

Die einzige philosophische Richtung, welche von Plutarch als unebenbürtig mit offener Geringschätzung behandelt wird, ist die

*) Kyrenaiker mit dem Beinamen *ὁ Βορυσθενίτης*.

**) Es bezieht sich dies auf die unheilverkündenden Veränderungen an den Weihgeschenken, von denen p. 51 die Rede war.

Sekte der Kyniker, welche ja später der Spötter von Samosata so grausam mit den Pfeilen seiner Bosheit verfolgt hat.

Als Vertreter derselben ist Didymos mit dem Spitznamen *ὁ Πλανητιάδης* (= Vagabundus) zu betrachten, der nur in dem Dialog de defectu oraculorum hervortritt. Er wird eingeführt, wie er wiederholt mit dem unvermeidlichen Stabe (*τῇ βακτηρίᾳ*) auf den Boden stampft und in heftiger Weise seine Mißbilligung des gewählten Themas ausspricht, indem er sich folgendermaßen äußert: „Haha! ihr bringt uns ein schwer zu entscheidendes und vieler Forschung bedürfendes Problem. Denn es ist seltsam, wenn, wo so viel Schlechtigkeit über die Erde verbreitet ist, nicht nur, wie Hesiod geweissagt hat, Ehrfurcht und gerechter Unwille (*νέμεσις*) das menschliche Leben verlassen haben, sondern auch die Vorsehung der Götter mit Sack und Pack d. h. sammt allen Orakeln auf und davon ist. Im Gegenteil, ich schlage Euch vor, zu untersuchen, warum sie nicht schon längst der Sache überdrüssig geworden ist, und warum Herakles oder ein anderer Gott nicht nochmals den Dreifuß entwendet hat, da er mit schändlichen und gottlosen Fragen bedeckt ist, welche die Leute dem Gotte vorlegen, die Einen, als ob sie einen Sophisten auf die Probe stellen wollten, die Anderen, indem sie ihn über Schätze oder Erbschaften oder ungesetzliche Heiraten befragen, so daß Pythagoras völlig Lügen gestraft wird, wenn er behauptet: die Menschen erreichten dann die höchste sittliche Stufe, wenn sie zu den Göttern gingen. So bringen sie Verirrungen und Leidenschaften der Seele, welche schicklicher Weise schon in Anwesenheit eines älteren Mannes abgeleugnet und verborgen werden, nackt und unverhüllt vor die Gottheit.— Umsonst sucht der Hauptredner Lamprias,*) der ihm unter den Anwesenden am befreundetsten war, (*σχεδὸν ἁπάντων αὐτῷ συνηθέστατος ὤν*) ihn zu beschwichtigen. Wir erfahren, daß „die Schlechtigkeit der Welt" das Lieblingsthema des Didymos ist. Er läßt sich denn auch jetzt nur soweit beruhigen, daß er ohne zu schelten, der Gesellschaft den Rücken wendet. Nachträglich mißbilligt Ammonios seine Ansicht als inkonsequent, da Apollo nach derselben auf der einen Seite die Schlechtigkeit verabscheue, auf der anderen sie zulasse, wie ein König oder Herrscher, der die Bösen durch eine Tür ausschließe, sie durch die andere aber einlasse und mit ihnen verhandle. —

Schließlich erwähnen wir noch eines stoischen Freundes, des Themistokles. Wir finden ihn Quaestt. Conv. I, 9 mit Plutarch als Gast des Mestrius Florus, wo ihn der Grammatiker Theon interpelliert, warum Chrysipp von den vielen in seinen Schriften vorkommenden *παράλογα καὶ ἄτοπα* keinen Grund angegeben habe.

*) *ἐγώ* = Lamprias wie öfter. Es scheint, daß Plutarch in solchen Fällen den Bruder geradezu zu seinem Sprachrohr gemacht hat. Uebrigens ist es sehr erklärlich, daß dieser gerade in religiösen Dingen dieselben Ansichten vertritt wie Plutarch, da er am Orakel in Lebadeia eine ganz ähnliche Stellung eingenommen zu haben scheint wie jener in Delphi, cfr. ibid. c. 38.

Dieser erwidert: Chrysipp habe derartige Dinge als bloße Beispiele vorgetragen, da wir leicht und ohne Ursache von der Wahrscheinlichkeit bestochen würden und hinwiederum dem Unwahrscheinlichen ebenso grundlos mißtrauten. „Uebrigens, fährt er fort, was veranlaßt dich, dir über diese Dinge den Kopf zu zerbrechen? Denn wenn du so geschickt bist, Gründe zu erforschen und zu erkennen, dann schlage deine Werkstatt doch nicht so weit von dem eigenen Arbeitsfelde auf, sondern sag uns, aus welchem Grunde Homer die Nausikaa im Flusse und nicht in dem so nahen Meere ihre Wäsche abhalten läßt (s. p. 43). Er ist wahrscheinlich identisch mit dem Nachkommen des berühmten Staatsmannes, dessen Plutarch im Leben des Themistokles c. 32 a. E. als eines befreundeten Mitschülers beim Philosophen Ammonios gedenkt.

Nachdem wir nun dem Leser die bedeutendsten Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen unter den Freunden Plutarchs zu schildern versucht haben, erscheint es zweckmäßig, zum Schlusse dem Manne unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden, der den Plutarch selbst in der Philosophie unterrichtet hat und augenscheinlich auf dessen philosophische Entwickelung von bedeutendem Einfluße gewesen ist, weshalb Plutarch ihm in den Tischgesprächen wie in mehreren anderen Schriften einen Ehrenplatz einräumt. Es ist dies der eben genannte Ammonios.

Verfolgen wir also zunächst sein Auftreten in den Tischgesprächen. Er tritt zuerst hervor bei einem Festmahle zu Ehren der Musen im Hause des Komponisten Eraton in Athen. Als hier nach dem Mahle Kränze aller Art umhergetragen wurden, verspottete Ammonios den Plutarch, der einen Rosen- statt eines Lorbeerkranzes aufgesetzt hatte; denn die Rosenkränze seien ganz stutzerhaft und passender für scherzende Jungfern und Weiber als für Gesellschaften philosophischer, den Musen huldigender Männer. Er bringt dann die oben p. 58 erwähnte Anklage gegen Eraton vor und fährt fort: „Dieses Parfum verbreitet einen kräftigeren Wohlgeruch als jener Blumenduft, der unter den Händen der Kranzwinderinnen dahinwelkt. Uebrigens hat in einer Gesellschaft philosophischer Männer ein Vergnügen keinen Platz, das mit keinem Nutzen verbunden ist, noch in einem natürlichen Bedürfnis seinen Ursprung hat. Denn wie die von dem eingeladenen Freunde Eingeführten nach menschenfreundlicher Sitte dieselbe Aufmerksamkeit genießen wie Aristodemos, der von Sokrates in Agathons gastliches Haus geführt wurde (s. Platons Sympos. c. 2); wenn aber Jemand aus eigenem Antriebe hingeht, diesem die Thür verschlossen sein muß: so haben die Genüsse, die sich auf Speise und Trank beziehen, da sie von der Natur geladen sind, wenn sie dem Verlangen Folge leisten, ihren Platz, die übrigen ungeladenen aber, welche keinem vernünftigen Frohsinne dienen, sind ausgeschlossen. — Darauf nahmen die mit Ammonios' Art unbekannten Jünglinge beschämt still die Kränze ab. Plutarch aber wußte, daß dieser seine Rede nur der Uebung und Disputation

wegen zum Besten gegeben hatte und regte daher Eraton und Tryphon zur Widerlegung an.

Auf deren Reden antwortet Ammonios im folgenden Gespräche lächelnd: es sei grausam, eine so farben- und blumenreiche Rede (s. p. 59) durch Widerspruch wie einen Kranz zu zerpflücken. Nur wisse er nicht, was der Epheu mit der Kälte zu thun habe, indem er den starken Wein dämpfen solle; denn er sei ja feurig und hitzig und seine Frucht, in den Wein gemischt, mache diesen durch Erwärmung berauschend und aufregend.*) Seine Ranke solle ja abgerissen sich krümmen wie das Gold im Feuer. Schnee aber, der oft viele Tage auf den anderen Pflanzen liegen bleibe, fliehe den Epheu sehr schnell; ja er verschwinde sogar auf der Stelle und schmelze auf ihm in Folge der Wärme. Als Beweis erzählt er dann nach Theophrast, daß, als Alexander dem Harpalos befohlen habe, hellenische Bäume in den babylonischen Parks anzupflanzen (und zwar vor allem wegen des feurigen, glühenden Bodens dichtbelaubte, großblätterige und schattige), der Boden nur den Epheu nicht aufgenommen habe, obgleich Harpalos sich alle Mühe gab, sondern daß dieser zu Grunde ging und hinwelkte, da er selbst feurig, in ein feuriges Land verpflanzt, keinen ergänzenden Zusatz empfing (κρᾶσις). „Denn das Uebermaß, fährt er fort, verdirbt die Kraft, weshalb die Pflanzen mehr nach dem Gegenteil streben; die kalte liebt die Wärme, die warme die Kälte; bergige, luftige, schneereiche Gegenden erzeugen harzige, pechtragende Pflanzen, besonders Fichten und Zirben. Ueberdies verlieren frostige und kalte Gewächse die Blätter, indem die Wärme in Folge ihrer geringen Quantität und Qualität zusammenschmilzt und die Pflanze verläßt. Den Oelbaum aber, den Lorbeer und die Cypresse erhält die Saftigkeit und Wärme immer grün, wie den Epheu. Deshalb hat Freund Dionysos den Epheu nicht als Helfer gegen den Rausch (μέθυ), noch als dem Weine feindlich herangezogen, er, der den Wein geradezu μέθυ und sich selbst μεθυμναῖος (Rauschmann) genannt hat; sondern es scheint mir, daß, wie die Weinseligen, wenn kein Rebentrank da ist, sich des Gerstentrankes bedienen und Apfel- und Palmweine herstellen, so auch der Gott, der sich zur Winterszeit nach dem Rebenkranz sehnte, wie er diese kahl und blattlos sah, den ähnlichen Epheu schätzen gelernt hat. Denn auch das Gewundene und ziellos Fortwuchernde der Ranke, das Biegsame und regellos Verstreute des Blattes, besonders aber die Frucht selbst (ὁ κόρυμβος), die einer gedrungenen, schon sich färbenden Traube (ὄμφαξ) gleicht, ahmt die Beschaffenheit des Weinstocks nach. Wenn aber nichtsdestoweniger der Epheu etwas hilft gegen den Rausch, so werden wir sagen, daß er dies thut in Folge der Wärme, indem er die Poren öffnet oder den Wein mehr zur Gährung bringt."

Welches Ansehen Ammonios in Athen genoß, geht daraus hervor, daß wir ihn im dritten Gespräche des achten Buches als

*) Man vergleiche unsern Waldmeister.

Strategen wiederfinden; und zwar ist hier der *στρατηγὸς ἐπὶ τὰ ὅπλα* zu verstehen, welcher seit Caesar an die Stelle des ganzen Kollegiums getreten war und im wesentlichen die Funktionen eines *ἄρχων ἐπώνυμος* verwaltete, zugleich aber die Oberaufsicht über den höheren Unterricht führte (s. G. Gilbert Griech. Staatsaltert. Leipzig 1881, I, 2, 222). Ammonios, der hier der Wirt ist, wird in ganz ähnlicher Weise behelligt wie Lamachos in Ar. Acharn. v. 1072 ff.*) Nachdem die Leute durch Subalternbeamte abgefertigt worden sind, wird die Frage aufs Tapet gebracht, warum die drinnen Befindlichen auch die äußeren Vorgänge hören, die draußen Stehenden innere Vorgänge aber nicht. Ammonios sagt darauf: die Frage sei schon von Aristoteles gelöst, denn die Stimme der drinnen Befindlichen, welche hinausschalle in die weite, offene Luft, werde sofort gedämpft und zerstreut; die von außen nach innen dringende aber erleide nichts derartiges, sondern werde zusammengehalten und bleibe verständlich. Das aber bedürfe mehr der Erörterung, daß die Töne nachts schallender seien und zu der Stärke des Schalls auch die Schärfe rein bewahrten. „Mir persönlich, fügt er hinzu, scheint die Vorsehung dem Gehör nicht umsonst in der Nacht Schärfe verliehen zu haben, weil das Gesicht dann gar nicht oder ganz wenig zu gebrauchen ist. Denn die Luft, welche in der öden, blinden Nacht, um mit Empedokles zu reden, finster ist, gibt, wo sie den Augen die Sehkraft raubt, diese durch die Ohren zurück. Da es aber notwendig ist, auch die Ursachen aufzufinden, welche auf der Naturnotwendigkeit beruhen, und dies Kennzeichen des Naturforschers ist die Dinge gemäß den stofflichen und organischen Gründen zu untersuchen, so bin ich gespannt, wer von uns zuerst eine plausible Erklärung dafür bei der Hand hat."

Später (c. 3) fordert er den Plutarch auf, den Erklärungsversuch des Epikureers Boethos (s. o. p. 67) zu widerlegen und fügt zu dessen Ausführungen Folgendes hinzu: „Ich werde vielleicht lächerlich scheinen, wenn ich gemeint bin, den Demokrit zu widerlegen und den Anaxagoras zu korrigieren; trotzdem muß das Sausen (*σιγμός*) der Atome des Anaxagoras (s. Zellers Gesch. d. gr. Philos. I⁴, 897 ff.) gestrichen werden, da es weder plausibel noch notwendig ist, sondern das Zittern und die Bewegung der in der Luft auf- und abwallenden genügt, um die Stimmen zu zerzausen und zerreißen. Die Luft nämlich, die sich als Körper und Substanz des Schalles darbietet, verbreitet, wenn sie unbewegt ist, die gerade vordringenden und zusammenhängenden Teilchen und Bewegungen des Schalles weithin; denn Windstille und ruhige See ist klangvoll und umgekehrt (wofür er ein Citat aus Simonides anführt). Ja oft läßt die Wellenbewegung (*σάλος*) der Luft nicht einmal den Hall der Stimme

*) Den sich daran knüpfenden Auflauf von Menschen, der sicher ebenso harmloser Natur war wie die ungestüme Forderung von Lamachos' Ausmarsch an die bedrohte Grenze, benutzt Mommsen R. G. V, p. 255 Anm. mit Unrecht als Beweis für die von ihm behauptete Unbotmäßigkeit der atheniſchen Bevölkerung.

artikuliert und in der ursprünglichen Form zu den Ohren dringen; immer benimmt sie etwas von der Quantität und Qualität. Die Nacht aber hat an und für sich nichts, das die Luft bewegt, der Tag dagegen eine große Macht: die Sonne, wie Anaxagoras selbst gesagt hat." — Im neunten Buche spielt der Philosoph eine wichtige Rolle. Er hat nämlich kraft seines Strategenamts dem Diogenios, wol einem anwesenden Bruder in Apollo, zu Liebe, eine öffentliche Prüfung (ἀπόδειξις) der Epheben in Literatur, Mathematik, Rhetorik und Musik veranstaltet, und die Professoren, welche dabei excelliert hatten, zu einem Gastmahle eingeladen. Auch sonstige Männer von literarischen Interessen (φιλόλογοι) und fast der ganze Freundeskreis (οἱ συνήθεις) war anwesend. Während nun Achill von allen Kämpfern allein diejenigen, die einen Einzelkampf bestanden hatten, zur Mahlzeit einlud, damit, wenn etwa im Kampfe Zorn und Erbitterung unter zweien entstanden war, die Männer diesen ablegen und fahren lassen sollten, indem sie an gemeinsamer gastlicher Tafel teilnahmen: erreichte Ammonios durch seine Gastfreundlichkeit das gerade Gegenteil. Denn der Wettkampf und die Eifersucht der Professoren nahm an Heftigkeit zu, als sie beim Becher saßen; ja es kam dazu, daß man sich in verwirrter, unordentlicher Weise Probleme und Streitfragen vorlegte. Ammonios forderte daher den Eraton auf, etwas zur Leier vorzutragen und als dieser den Anfang der „Erga" sang:

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην ἐρίδων γένος

lobte er ihn, da er sich dem Momente anzupassen verstanden habe. Er leitete dann ein Gespräch ein über zeitgemäße Wahl der Verse, die nicht nur erfreulich, sondern bisweilen sehr nützlich sei. — Im zweiten Gespräche fürchtet Ammonios, daß, wenn nach dem herkömmlichen Gebrauche gelost würde, wer dem anderen wissenschaftliche Fragen (φιλόλογα ζητήματα) vorlegen solle, Zunftgenossen (ὁμότεχνοι) aneinandergerieten und ordnet deshalb an, daß, ohne zu losen, ein Mathematiker einem Philologen, ein Rhetor einem Musiker eine Frage vorlegen solle und dann vice versa. — Im Verlaufe des ersten Gespräches, warum das Alpha an die Spitze der Buchstaben gestellt sei, fordert er den Plutarch als Boeoter auf, dem Kadmos beizustehen, der das Alpha vorangestellt habe, weil die Phönizier das Rind so nannten und er dies als das erste unter allen notwendigen Dingen betrachtete. — Im fünften Gespräche zeigt er seine Auktorität dadurch, daß er durch eine kurze Ermahnung den schalkhaft scherzenden Lamprias zu einer ernsthaften Erörterung bringt. Größer ist sein Anteil an den beiden letzten Gesprächen. Im vierzehnten, das über die Zahl der Musen handelt, wendet er sich zuerst also an den Rhetor Herodes*), der 4 Musen für seine Kunst in Anspruch genommen hatte: „Es wäre unbillig dir zu zürnen,

*) Es ist dies ohne Zweifel der berühmte Herodes Atticus s. Volkm. I, 58, Mommsen, R. G. V, p. 250.

lieber Herodes, wenn du auch mit fester Faust die Musen anpackst; denn das Besitztum der Freunde ist Gemeingut. Und deshalb hat Zeus viele Musen erzeugt, damit alle reichlich aus der Quelle des Schönen schöpfen könnten; denn nicht für die Jagd, nicht für den Kriegsdienst, nicht für die Seefahrt, nicht für die Handwerke, aber für Bildung und Rede haben wir alle ein Bedürfnis, soviel die Frucht der weiten Erde essen. Deshalb hat er nur eine Athene und Artemis, einen Hephaestos, aber viele Musen gezeugt. Möchtest du uns aber nicht sagen, warum gerade neun, nicht minder noch mehr; ich setze voraus, daß ein so musenfreundlicher und so gebildeter Mann darüber nachgedacht hat." Da nun Herodes antwortet, weil ja die neun die vollkommenste Zahl sei, erwidert jener: „Das hast du trefflich behalten.*) Setze dem nur noch hinzu, daß die Zahl aus den beiden ersten Kubikzahlen (1 + 8) gebildet ist, und nach einer zweiten Zusammensetzung aus zwei Dreiecken (3 + 6), welche beide vollkommen sind (d. h. gleichseitig). Aber wie kommt es den Musen mehr als den übrigen Göttern zu, daß wir neun Musen haben, nicht aber neun Göttinnen namens Demeter, Athene, Artemis? Denn dich überzeugt doch wol nicht die Behauptung, daß neun Musen existieren, weil der Name ihrer Mutter (Mnemosyne) aus soviel Buchstaben besteht?" Da nun Herodes lachte und ein Schweigen entstand, forderte Ammonios die Gesellschaft auf, den Grund zu suchen. Nachdem verschiedene ihre Meinung geäußert hatten, zuletzt der Peripatetiker Menephylos, fuhr er im Anschluß an dessen Worte fort: „Freilich verabscheut die Peitho die unfreiwillige, ungewollte Notwendigkeit; aber die in der Hand der Götter stehende Notwendigkeit ist nicht unerträglich, noch unbeugsam, noch gewaltsam, außer für die Bösen, sowie das Gesetz im Staate für die Besten das Beste ist, obgleich unabwendbar und unübertretbar, nicht weil sie es nicht ändern können, sondern nicht wollen. Denn die homerischen Sirenen schrecken uns ohne Grund in Folge des Mythos; hat doch auch Plato ihre Sangesgewalt nicht als unmenschlich und verderblich geschildert, sondern als eine Macht, welche den von hier dorthin (d. h. von der Erde in den Himmel) scheidenden und nach dem Tode umherirrenden Seelen Liebe zu den himmlischen und göttlichen Dingen, wie Vergessenheit der irdischen einflöße und die Bezauberten durch ihren Gesang fessele; diese aber folgen ihnen vor Freuden und kreisen mit ihnen umher.**) Hieher zu uns dringt nur ein schwacher Widerhall jener Musik, der durch Reden geweckt wird und die Seelen an jene Zeiten erinnert. Aber die Ohren der Meisten sind mit fleischlichen Leidenschaften verstopft, nicht mit Wachspfropfen. Die Seele jedoch, welche wegen ihrer edlen Natur die Klänge hört und behält: deren Leidenschaft gleicht durch-

*) Er scheint also wie Plutarch, Lamprias, Theon zu den Hörern des Ammonios gehört zu haben.

**) Vgl. Platons Phaedros c. XLI.

aus der wahnsinnigsten Liebe, indem sie schmachtet und sich sehnt, sich aber nicht vom Leibe lösen kann. Indes bin ich damit nicht ganz einverstanden; sondern wie mir scheint, nennt Plato, wie die Axen Spindeln, die Sterne Gelenke, auch die Musen ungewöhnlich Sirenen, da sie das Göttliche im Hades verkünden, wie der Odysseus des Sophokles sagt, er sei zu den Sirenen gekommen, des Phorkas Töchtern, welche Hades Gesetze singen. Acht Musen kreisen mit den acht Himmelskörpern umher, eine aber hat den Platz in der Nähe der Erde bekommen. Jene acht lenken den Umlauf der Planeten und halten die Harmonie derselben gegenüber den Fixsternen und untereinander aufrecht. Eine aber, welche den Raum zwischen Erde und Mond überwacht, teilt umherwandernd den Sterblichen Anmut, Rhythmos und Harmonie mit, soweit sie im Stande sind, diese Güter zu erkennen und aufzunehmen, indem sie durch Rede und Gesang die Peitho, die Mitarbeiterin der Staatskunst und Geselligkeit herbeiführt, welche das Stürmische in uns tröstet und einlullt, das Schweifende wie aus planloser Irre sanft zurückruft und beruhigt.*) Was aber Zeus nicht liebt, das erschrickt, wenn es der Pieriden Stimme vernimmt, wie Pindar sagt. Er schließt diese Ausführungen nach seiner Gewohnheit bescheiden mit des Xenophanes Spruche:

Ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν.

Im letzten Gespräche endlich untersucht er, da das Musenfest mit Tänzen geschlossen wurde, wie Xenophons Symposion, genau die drei Teile jedes Tanzes: *Φορά*, *Σχῆμα* und *Λεξις*. „Denn, sagt er, der Tanz besteht aus Bewegungen und Haltungen, wie das Lied aus Tönen und Pausen; in unserem Falle sind die Ruhezeiten (*αἱ μοναί*) die Endpunkte der Bewegungen. *Φοραί* nennt man die Bewegungen (pas), *σχήματα* die Haltungen und Stellungen, worin die Bewegungen auslaufen, wenn die Tänzer die Haltung Apolls oder Pans oder einer Bacchantin darstellen und im Körper in malerischer Stellung (*γραφικῶς*) verharren; das Dritte aber, die *δεῖξις*, ist keine Nachahmung, sondern eine wirkliche Darstellung des Sujets." Wir müssen es uns versagen, hier das Detail der interessanten Ausführung wiederzugeben, die darin gipfelt, daß er §. 11 sagt: „Kurz, man kann den Ausspruch des Simonides von der Malerei auf die Tanzkunst übertragen und diese eine schweigende Poesie, die Poesie aber eine redende Tanzkunst nennen. Die Tanzkunst und Poesie haben völlige Gemeinschaft und enge Verbindung miteinander; beide erzielen besonders in den Tanzliedern (*ὑπορχήματα*) eine lebendige Nachahmung durch Stellungen und Worte.**) So scheinen die Dichtungen den Farben in einem Gemälde zu gleichen,

*) Vgl. Goethe „Das Göttliche": . . . Alles Irrende, Schweifende nützlich verbinden.

**) Cfr. de gloria Athen. c. 3: *ὕλη καὶ τρόποις μιμήσεως διαφέρουσι*, welche Stelle Lessing im Laokoon als Motto verwendet hat.

die Tänze aber den Kontouren, von welchen die Gestalten umschrieben werden.

Den „guten" Ammonios, wie ihn Plutarch in den an Senecio gerichteten Schlußworten der Tischgespräche nennt, finden wir aber auch als Redner in den öfters erwähnten Schriften de Ei apud Delphos und de defectu oraculorum. Der erstere Dialog ist nach Plutarchs eigener Angabe (c. 1) in der Hauptsache nichts, als eine Wiedergabe der Gespräche, die einst Ammonios mit mehreren anderen bei Gelegenheit von Neros Anwesenheit in Delphi*) gepflogen hatte. Dieser hatte unter allgemeiner Zustimmung die Behauptung, daß der Gott ebensosehr Philosoph als Lehrer sei durch Bezugnahme auf seine einzelnen Beinamen begründet und nachgewiesen, daß er Pythios sei für diejenigen, welche zu lernen und forschen beginnen (*πυθέσθαι*); Delios und Phanaios aber für die, denen schon ein Teil der Wahrheit klar und deutlich wird (*δηλόω, φαίνω*); Ismenios für die, welche die Wissenschaft haben (*εἰδέναι*) und Leschenorios, wenn sie dieselbe bethätigen und verwerten, indem sie untereinander disputieren und philosophieren (*λεσχαίνω*). Da es aber der Philosophie eigentümlich ist, zu forschen, zu staunen, zu zweifeln, scheinen die meisten Beziehungen des Gottes nicht umsonst in Rätsel gehüllt zu sein und eine Untersuchung des Warum, eine Belehrung über den Grund zu erheischen, z. B. in Bezug auf das ewige Feuer, daß dies im Tempel von allen Holzarten nur durch die Tanne genährt wird; daß Lorbeer als Räucherwerk benutzt wird; daß zwei Musen göttlich verehrt werden, während überall drei üblich sind; daß es keinem Weibe gestattet ist, sich dem Orakel zu nähern; die Sache mit dem Dreifuß; endlich alle ähnlichen Dinge, welche, wenn sie den nicht gänzlich Gedanken- und Geistlosen unterbreitet werden, sie locken und aufmuntern, darüber nachzudenken, etwas zu hören und zu reden. Bedenket ferner, wie viele philosophische Untersuchungen die Aufschriften: „Erkenne dich selbst!" und „Nichts im Uebermaße!" hervorgerufen haben und wie zahlreiche Gespräche von einem jeden, wie von einem Samenkorn aufgekeimt sind. Mit diesen allen kann sich, meine ich, die jetzt aufgeworfene Frage an fruchtbaren Gesichtspunkten recht wol messen."

In c. 4 hält er Lamprias für einen Schalk, der seine eigenen Ansichten der Unverantwortlichkeit wegen Anderen unterschiebe. In c. 5 erbittet sich Theon von ihm die Erlaubnis, der mißhandelten Dialektik helfen zu dürfen. In c. 17 spendet Ammonios den mathematischen Auseinandersetzungen Plutarchs Beifall, da er selbst die Mathematik als einen nicht unwesentlichen Bestandteil der Philosophie betrachtete (*οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίας τιθέμενος*) und fügt Folgendes hinzu:

„Es ist nicht angezeigt den jungen Leuten darauf allzu scharf

*) Ueber den Philhellenismus dieses „verdorbenen Poeten" s. Mommsen, Röm. G. V p. 239.

zu antworten; ich bemerke nur, daß auch mir jede einzelne Zahl, wenn ich will, nicht wenig löbliche Eigenschaften zeigen wird. Was soll ich von den übrigen sagen? Die dem Apollo heilige Sieben allein erfordert mehr als einen Tag um alle ihre Kräfte zu schildern. Werden wir nun noch behaupten, daß die weisen Männer gegen das allgemeine Gesetz wie gegen die lange Zeit Krieg führten, wenn sie die Sieben von dem Vorsitze verdrängten und dem Gotte die Fünf weihten als ihm mehr geziemend?

Ich meine aber, daß der Buchstabe (*E*) weder eine Zahl noch Ordnung noch Konjunktion noch eine andere elliptische Partikel bezeichnet, sondern es ist eine vollständige Anrede und Begrüßung des Gottes, die zugleich mit dem Worte dem Redenden die Macht des Gottes zum Bewußtsein bringt. Denn der Gott redet einen Jeden von uns, der an diesen Tempel herantritt wie bewillkommnend mit dem „Erkenne dich selbst!" an, das ebenso vollwertig ist als das „Sei gegrüßt" (*χαῖρε*). Wir aber sagen, indem wir dem Gotte antworten: „Du bist" (*Εἶ*), indem wir ihm als wahre, untrügliche, einzig dem Einzigen gebührende Anrede das Sein zuerkennen.

Denn wir haben in Wirklichkeit keinen Teil am Sein, sondern jedes sterbliche Wesen, das in die Mitte zwischen Entstehen und Vergehen gestellt ist, gewährt nur ein Scheinbild,*) einen schwachen und unsicheren Begriff von sich. Wenn du deine Denkkraft anstrengst und dasselbe fassen willst, dann greift die Vernunft fehl, wie ein starker Griff ins Wasser das Umfaßte verliert, indem es in Folge des Zusammenpressens zerfließt; ebenso, wenn sie dem allzu klaren Verständnis leidenschaftlicher und wandelbarer Wesen nachjagt, bald nach dem werdenden, bald nach dem vergehenden Teil desselben, da sie nichts Bleibendes und wirklich Seiendes fassen kann. Denn man kann nach Heraklit nicht zweimal in denselben Strom hinabsteigen noch ein sterbliches Wesen zweimal in demselben Zustande berühren, sondern in Folge der Raschheit und Schnelligkeit der Umwandlung zerrinnt es und zieht sich wieder zusammen, kommt und geht. Deshalb gelangt sein Werden auch nicht zum Sein, weil die Geburt niemals aufhört noch zur Ruhe kommt, sondern vom Samen an immer wechselt und jetzt einen Embryo (*τὸ ἔμβρυον*) bildet, dann ein Kind, einen Knaben, Jüngling, Mann, Greis, indem sie die ersten Geburten und Lebensalter durch die folgenden vernichtet. Dennoch fürchten wir lächerlicher Weise einen einzigen Tod, obgleich wir schon so viele gestorben sind und noch sterben. Denn nicht blos des Feuers Tod ist für die Luft Geburt und der Luft Tod für das Wasser Geburt, wie Heraklit gesagt hat, sondern man kann das viel deutlicher an den Menschen selbst sehen. Der blühende Mann vergeht, wenn der Greis entsteht, der Jüngling ist übergegangen in den Mann,

*) Man vgl. die philosophischen Anschauungen Fichtes.

der Knabe in den Jüngling, der Säugling in den Knaben. Das Gestern ist für das Heute gestorben, das Heute stirbt für das Morgen. Keiner bleibt und keiner ist, sondern wir werden zahlreich, indem um ein Schattenbild und um eine allgemeine Form (ἐκμαγεῖον) der Stoff sich ansetzt und wieder abbröckelt. Denn wenn wir dieselben bleiben, wie kommt es dann, daß wir uns jetzt an anderen Dingen freuen als früher, das Gegenteil lieben oder hassen, bewundern und tadeln; andere Reden führen, andere Passionen haben, weder gleiches Aeußere, gleiche Gestalt noch dieselben Gedanken behalten? denn es ist weder möglich ohne Umwandlung andere Affekte zu haben noch, wenn man sich umwandelt, derselbe zu bleiben. Wenn man aber nicht derselbe ist, ist man überhaupt nicht, sondern man wandelt sich aus diesem „Selbst," indem man ein Anderer aus einem Anderen wird. Die Sinne lügen, daß das Scheinende ist aus Unkenntnis des Seienden.*)

Was ist nun wirklich? Das Ewige, Ungeborene und Unvergängliche, dem keine Zeit eine Wandelung bringt; denn die Zeit ist ein Bewegliches, mit der bewegten Materie Erscheinendes, immer Fließendes und nichts Festhaltendes, gleichsam das Gefäß des Vergehens und Entstehens. Schon dadurch, daß man ihr die Prädikate „nachher" „vorher" „zukünftig" „vergangen" beilegt, gesteht man zu, daß sie nicht ist; denn zu behaupten, daß im Sein das noch nicht Gewordene oder schon Vergangene enthalten sei, ist absurd. Die Worte aber, welche wir aussprechen, wenn wir unsere Gedanken ganz besonders auf die Zeit richten, indem wir sagen: „gleich, gegenwärtig, jetzt," diese entschlüpfen dem ermattenden Geiste wieder, denn sie zerstieben in die Zukunft und die Vergangenheit, wenn wir sie untersuchen wollen, wie ein Augenblick, indem sie sich mit Notwendigkeit scheiden. Wenn aber das gemessene Wesen denselben Gesetzen unterworfen ist wie das Messende, dann ist auch an ihm nichts bleibend noch seiend, sondern alles entstehend und vergehend gemäß dem Verhältnisse zur Zeit. Deshalb ist es unmöglich von dem Seienden zu sagen: es war oder es wird sein; denn das sind gewisse Biegungen, Wandelungen und Veränderungen des Beharrens, welche im Sein nicht vorkommen. — Aber Gott ist — so muß man sagen — und zwar nicht in der Zeit, sondern in der unbewegten, zeitlosen unwandelbaren Ewigkeit, in der es kein Früher noch Später, noch Künftig noch Vergangen noch Aelter noch Jünger giebt, sondern in ihrer Einheit hat sie mit dem einzigen Jetzt das Immer ausgefüllt und nur in ihr ist das wirklich Seiende, nicht Gewordene, nicht Künftige noch Begonnene noch dereinst Endende. So also muß man ihn ehrfurchtsvoll begrüßen und anreden oder auch, wie einige Alte thun: „Du bist Eins." Denn das Göttliche ist nicht Vielheit wie ein Jeder von uns, die wir aus zahllosen Unterschieden in Leidenschaft geboren sind, ein mannigfaltiges, bunt-

*) Vgl. Goethes Mignon: „So laßt mich scheinen, bis ich werde."

gemischtes Allerlei, sondern das Seiende muß Eins sein wie die Einheit seiend. Die Zweiheit aber, eine Entzweiung des Seienden, artet zur Erzeugung des nicht Seienden aus; deshalb ist der erste, zweite und dritte Name des Gottes wohl gewählt, denn er ist Apollo als Einer, der die Vielheit leugnet und die Menge negiert (!); Jëios als ein einziger (also von ἴα abgeleitet); Phoebos aber nannten die Alten wahrscheinlich alles Reine und Heilige, wie die Thessalier noch heutigen Tages von den Priestern, welche an den Unglückstagen für sich allein draußen weilen, sagen, daß sie φοιβονομοῦνται. Die Einheit ist klar und rein; denn durch die Mischung des Einen mit dem Andern entsteht die Befleckung, wie auch Homer von mit Purpur gefärbtem Elfenbein sagt, daß es befleckt werde (μιαίνεσθαι); ebenso sagen die Färber, daß die gemischten Farben „verdorben" werden und nennen die Mischung „Verderben" (φθορά). Also kommt es immer dem Unverdorbenen und Reinen zu eins und ungemischt zu sein. — Diejenigen aber,*) welche Apollon und die Sonne für identisch halten, verdienen umarmt und geküßt zu werden wegen ihrer Frömmigkeit (εὐσεμνία), weil sie dem, was sie am meisten unter allen bekannten Wesen ehren und ersehnen, den Gottesbegriff beilegen. Wir indes wollen sie als Leute, die jetzt im schönsten Traume den Gott sich traumhaft vorstellen, aufwecken und sie ermuntern sich höher zu erheben und sein wahres Wesen und Bild (τὸ ὕπαρ αὐτοῦ) zu betrachten, aber auch dies Abbild und seine Schaffenskraft zu ehren, welches (soweit dies ein Körper von einem geistigen Wesen, ein vergängliches von einem dauernden Wesen vermag) gewisse Eindrücke und Abbilder ausstrahlt von der Güte und Seligkeit jenes. Seine Wandelungen und Umbildungen aber, wie er sich ins Feuer versenken und ausdünsten, wiederum hieher herablassen und in die Erde, das Meer, die Winde, die Tiere und die wilden Leidenschaften der Tiere und Pflanzen einpferchen soll**) — davon nur reden zu hören ist Sünde. Oder Gott stünde tiefer als jener Knabe beim Dichter, indem er das Spiel, das jener im Sande treibt, der von ihm geformt und zerstreut wird, auf das Weltall übertrüge und die nicht existierende Welt umbildete, um die gewordene zu vernichten. Im Gegenteil; soviel von ihm irgendwie der Welt immanent ist, das verbindet die Materie und beherrscht die von dem Leiblichen unzertrennliche Schwäche, welche dem Untergange zueilt. Und mir scheint jener Auffassung vor allem die Anrede zu widersprechen und dagegen zu zeugen, indem sie zum Gotte sagt: „Du bist," als ob niemals eine Wandelung und Veränderung mit ihm vorgegangen sei. Es geziemt sich vielmehr ein derartiges Thun und Leiden einem anderen Gotte oder besser Dämon zuzuschreiben, der die Natur in Vergehen und Werden beherrscht. Dies ist sofort klar

*) D. h. die Stoiker.
**) Vgl. Goethe: „Der Gott und die Bajadere."

aus den Namen, die gleichsam entgegengesetzt und von abweichender Bedeutung sind, denn der Eine heißt Apollo, der Andere Pluto; jener Delios, dieser Aidoneus; jener Phoibos, dieser Skotios; bei jenem sind die Musen und Mnemosyne, bei diesem Lethe und Siope; jener ist Theorios und Phanaios, dieser Gebieter der dunklen Nacht und des trägen Schlafes; dieser den Sterblichen von den Göttern der verhaßteste, von jenem hat Pindar hübsch gesagt: „man hielt dafür, daß er den Sterblichen der gnädigste sei." Ammonios citiert dann noch Stellen aus Euripides, Stesichoros und Sophokles als Beweis des Gegensatzes zwischen Apollon und Hades und fährt fort: „Am meisten haben die Menschen hierin Verwirrung gebracht, indem sie die Götter mit den Dämonen vermengten. Aber dem „Du bist" scheint das „Erkenne dich selbst" einigermaßen zu widersprechen; und doch stimmt es wieder damit überein. Denn das Eine ist an den Gott gerichtet als Ausdruck der Bewunderung und Verehrung als an den Ewigen; das Andere ist eine Mahnung für den Sterblichen in Bezug auf seine natürliche Schwäche."

Damit endet diese begeisterte Schilderung apollinischer Hoheit. — Weniger tritt Ammonios in der zweiten Schrift hervor, deren Schauplatz gleichfalls der delphische Tempel ist. Den Anlaß des ganzen Gespräches bietet die Erzählung des weitgereisten Spartaners Kleombrotos, der kürzlich das Ammonium besucht hatte, daß die ewige Lampe daselbst jedes Jahr immer weniger Oel verbrauche, woraus die Priester auf eine zunehmende Verkürzung der Jahre schlößen. Der Philosoph sagt nun: „Es handelt sich hier nicht blos um die Sonne, sondern um den ganzen Himmel; denn es ist notwendig, daß sich ihre Bahn von einer Wende zur anderen verkürzt und nicht ein so großer Bruchteil des Horizonts bleibt, wie ihn die Mathematiker annehmen, sondern daß dieselbe kleiner wird, indem das Südende immer eine Verengerung nach Norden erfährt, der Sommer für uns kürzer und die Temperatur kälter ist, da die Sonne in größerem Abstande von uns sich wendet und größere Parallelkreise in den tropischen Regionen beschreibt. Ferner müssen die Sonnenweiser in Syene nicht mehr schattenlos erscheinen an der Sommer-Sonnenwende, und viele der Planeten von der Stelle rücken; einige aber aneinander streifen und zusammenstoßen, nachdem der Zwischenraum verschwunden ist. Wenn sie aber behaupten sollten, daß, während die anderen Himmelskörper sich normal verhielten, nur die Sonne in ihren Bewegungen in Unordnung sei und nicht den Grund angeben können, der diese allein unter so vielen Gestirnen beschleunigt: dann werden sie die meisten Himmelserscheinungen in Verwirrung bringen, diejenigen aber, welche sich auf den Mond beziehen, ganz und gar, so daß es nicht der Oelquanta bedarf, um den Unterschied nachzuweisen; denn die Finsternisse werden es erweisen, indem die Sonne öfters vor den Mond tritt und der Mond in den Erdschatten. Das Uebrige ist klar und es ist nicht notwendig die Haltlosigkeit der Theorie weiter bloszulegen. Da nun Kleombrotos

erwidert: „er selbst habe das Maß gesehen; man habe ihm viele gezeigt; das gegenwärtige aber stehe nicht unbedeutend hinter den ältesten zurück," fährt Ammonios fort: „Trotzdem ist dies den übrigen Menschen entgangen, bei denen ewiges Feuer unterhalten wird, und seit so zu sagen unvordenklichen Zeiten unterhalten wurde. Wenn man nun annehmen wollte, daß das Gesagte wahr ist, ist es dann nicht besser einer gewissen Kälte und Feuchtigkeit der Luft die Schuld zu geben, in Folge deren das Feuer gedämpft wird und unfähig ist viele Nahrung zu bewältigen oder zu bedürfen, als im Gegenteil der Trockenheit und Wärme? Ich habe nämlich schon einige Leute über das Feuer sagen hören, daß es im Winter in Folge seiner Kraft besser brennt, da es durch Kälte in sich zusammengezogen und verdichtet wird, in dürren Zeiten aber erstirbt und locker und kraftlos wird; wenn es dagegen in der Sonne brennt, schlechter arbeitet, das Material nur leicht angreift und langsamer verzehrt. Vor allem jedoch dürfte man den Grund auf das Oel selbst zurückführen; denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß es ehemals kraftlos und wässerig war, aus einem jungen Gewächs herstammend; später aber in ausgewachsenen Bäumen gezeitigt und gefestigt, bei einem gleichen Quantum mehr Kraft hat und besser nährt, wenn wir den Ammonspriestern ihre Behauptung, so auffallend und sonderbar sie ist, gelten lassen wollen." — C. 8, nach dem Abgange des Kynikers (s. p. 69), ergreift er, an Lamprias, den Träger des ganzen Dialoges*), gewendet, wieder das Wort: „Bedenke, was wir thun und wende deine Aufmerksamkeit dem Gespräche zu, damit wir nicht den Einfluß des Gottes leugnen. Denn derjenige, welcher meint, daß die verstummten Orakel aus einem andern Grunde und nicht nach göttlichem Ratschluß ihre Thätigkeit eingestellt haben, legt den Verdacht nahe, daß er ihre Entstehung und ihr Bestehen nicht der Initiative des Gottes, sondern irgend einer anderen Ursache zuschreibt. Gibt es doch keine andere größere noch mächtigere Gewalt, welche die Mantik, wenn sie Gottes Werk ist, vernichten und zerstören könnte." Er wendet sich dann kurz gegen die Behauptungen des Kynikers (s. p. 69) und fährt fort: „Da aber ein maßvolles, ausreichendes, nirgends überflüssiges, überall auf sich beruhendes Werk vorzüglich den Göttern entspricht, so werde ich, wenn Jemand von diesen Erwägungen ausgehend sagte, daß an der allgemeinen Menschenleere, welche die früheren Parteiungen und Kriege auf der ganzen bewohnten Erde zugleich hervorgerufen haben, Hellas den größten Anteil gehabt hat und heutzutage im Ganzen kaum 3000 Hopliten aufbringen kann, soviel als die einzige Stadt Megara nach Platää geschickt hat: daß also der Umstand, daß der Gott viele Orakel verlassen hat, nichts anderes bedeute, als daß er die Verödung Griechenlands

*) S. p. 69 Anm.

dokumentiere, diesem gern die Palme des Scharfsinnes zuerkennen. Denn für wen wäre es von Nutzen, wenn wie einst in Tegyra oder in der Nähe von Ptoon ein Orakel wäre, wo man zu mancher Tageszeit kaum einem Hirten begegnet? Soll doch ja auch das hiesige, das bekanntlich von den einheimischen das älteste und nach Zeit und Ruhm das hervorragendste ist, lange Zeit durch ein wildes Ungetüm, einen Drachen, verödet und unnahbar gewesen sein, obgleich diese Erklärung der Unthätigkeit nicht richtig, sondern ein Anachronismus ist. Denn die Oede hat vielmehr das Ungetüm herbeigerufen als umgekehrt. Nachdem aber nach göttlichem Ratschluß Hellas in Städten aufgeblüht und der Ort volkreich geworden war, bedienten sie sich zweier Prophetinnen, die abwechselnd hinabgesandt wurden, und eine dritte war als Stellvertreterin designiert. Jetzt indessen giebt es nur eine Priesterin, und wir murren darüber nicht; denn sie entspricht dem Bedürfnisse. Also darf man auch den Gott nicht anklagen; denn die vorhandene und noch bestehende Mantik ist für Alle ausreichend und entläßt Alle als dessen teilhaftig, was sie wünschen. Wie nun Agamemnon drei Herolde gebrauchte und die Volksversammlung wegen der Masse kaum beherrschte, während ihr hier nach wenigen Tagen*) sehen werdet, daß eine einzige Stimme im Theater zu Allen dringt: so bedurfte damals die Mantik mehrerer Stimmen für die größere Zahl; jetzt aber müßte man sich im Gegenteil über den Gott wundern, wenn er ruhig zusähe, wie die Mantik nutzlos wie Wasser sich ergösse oder als leeres Echo wie die Felsen in der Einsamkeit der Hirten und dem Gebrüll der Heerden wiederhallte." — Erst c. 20 greift er wieder in das Gespräch ein und sagt: „Mir scheint Theophrast das Rechte getroffen zu haben; denn was hindert uns, seinen ehrwürdigen, hochphilosophischen Ausspruch anzunehmen? Die Verwerfung der Dämonenlehre vernichtet nämlich viele wol mögliche, aber nicht beweisbare Dinge; ihre Annahme aber zieht viele unmögliche Dinge nach sich, die niemals existiert haben. Das Einzige jedoch, was, wie ich gehört habe, die Epikureer gegen die von Empedokles aufgebrachten Dämonen sagen: es sei unmöglich, daß schlechte und sündige Wesen glückselig und langlebig seien, da die Schlechtigkeit große Verblendung und den Hang zur Vernichtung involviere, ist abgeschmackt. Denn in diesem Falle würde Epikur geringer erscheinen als der Sophist Gorgias, und Metrodor als der Lustspieldichter Alexis; da ja dieser doppelt so lange als Metrodor, jener aber mehr als 2½ Mal so lange als Epikur lebte. Behaupten wir ja doch nur, daß die Tugend in anderer Hinsicht stark und die Schlechtigkeit schwach sei, nicht in Bezug auf die

*) Dies bezieht sich wahrscheinlich auf die nahebevorstehende Festversammlung der delphischen Amphiktyonie an den Pythien; siehe K. Fr. Hermann, Gottesd. Altert. §. 49, 21.

Dauer und Auflösung des Leibes; denn auch viele Tiere, welche geistig schwerfällig und träg sind, viele zügellose und unmäßige leben länger als die vernünftigen und klugen. Deshalb leiten sie mit Unrecht für die Gottheit die Ewigkeit aus der Ueberwachung und Abwehr der verderblichen Mächte ab. Mußte doch im Wesen der Seligkeit das Leidenschaftslose und Unvergängliche enthalten sein ohne einer Werkthätigkeit zu bedürfen. Aber vielleicht scheint es unbillig, Abwesende anzugreifen." — Zum Schlusse fordert er Kleombrotos auf, das abgebrochene Thema wieder aufzunehmen.

In c. 33 spendet Ammonios der Interpretation der platonischen Mathematik durch Theodoros von Soli im Punkte des Fleißes ungeteiltes Lob. „Doch, fährt er fort, es sollte mich wundern, wenn er nicht von Axiomen (*λήμματα*) ausgegangen ist, welche einander aufheben. Er nimmt nämlich an, daß die fünf Ur-Körper nicht zugleich sich gebildet haben, sondern daß immer der einfachste und mit geringster Mühe gebildete zuerst in die Erscheinung getreten sei. Weiter nimmt er an als konsequent und nicht damit streitend, daß nicht jeder Stoff zuerst das Schmuckloseste und Einfachste beisteuere, sondern daß bisweilen das Wuchtige und Vielteilige zuerst aus den Stoffen seine Entstehung erhalte. Davon abgesehen weist er, während fünf Ur-Körper (*πρῶτα σώματα*) zu Grunde gelegt sind und in Folge dessen eben so viele Welten existieren sollen, nur vier überzeugend nach; den Würfel aber unterschlägt er wie im Bretspiel, der doch weder selbst sich in jene zu verwandeln im Stande ist, noch jenen die Verwandelung in ihn zu gestatten, da die Dreiecke nicht kongruent (*ὁμογενῆ*) sind. Denn jenen liegt in allen gemeinsam das Halbdreieck (*ἡμιτρίγωνον*) zu Grunde; diesem allein ist das gleichschenkelige eigentümlich, das mit jenem gleiche Winkel zu bilden oder eine einigende Verbindung einzugehen nicht vermag. Ich sehe nämlich davon ab, daß sie auch als Element des sog. Dodekaeders ein anderes ergeben, nicht jenes ungleichseitige, aus dem Plato die Pyramide, das Oktaeder und das Ikosaeder, zusammensetzt. Deshalb mußt du (Lamprias), so schließt er lachend, entweder diese Knoten auflösen oder etwas Eigenes über diese gemeinsame Schwierigkeit vorbringen." — In c. 38 interpelliert er den Demetrios also: „Meinst du denn, daß die Dämonen etwas anderes sind, als Seelen, welche, nach Hesiod, in Luft gehüllt umherschweifen? Mir wenigstens scheint der gleiche Unterschied, den ein Mensch von einem andern hat, der eine tragische oder komische Rolle spielt, zwischen einer Seele und einer zweiten zu bestehen, welche einen dem gegenwärtigen Leben entsprechenden Leib angezogen hat. Es ist also durchaus nicht ungereimt oder wunderbar, wenn Seelen, die anderen begegnen, ihnen Vorstellungen von der Zukunft einflößen, gerade wie wir einander nicht alles durch die Stimme, sondern auch durch Briefe und durch bloße Berührung oder Anblick viel Vergangenes mitteilen und Künftiges prophezeihen. Du müßtest denn etwas anderes behaupten, lieber Lamprias; kam doch jüngst ein Gerücht

zu uns, als ob du in Lebadeia mit den Fremden *) darüber viel gesprochen hättest, wovon sich aber der Erzähler nichts genau erinnerte." Zum Schluß fordert er diesen auf, der Gesellschaft seine diesbezüglichen Ansichten vorzutragen. — Noch einmal wendet er sich c. 46 in folgender längeren Rede an denselben: „Auch Philippos (mit dem Beinamen ὁ συγγραφεύς, der nur hier vorkommt), hat über diese Fragen etwas zu sagen; denn auch er meint wie die Mehrzahl, daß Apollo kein anderer Gott ist, als die Sonne, sondern mit dieser identisch. — Mein Zweifel ist aber bedeutender und bezieht sich auf bedeutendere Dinge. Denn eben sind wir, ich weiß nicht wie, auf ein Gespräch gekommen, das die Mantik von den Göttern wie einen Fluch auf die Dämonen ablud. Jetzt aber scheint es mir, daß wir wieder eben jene verdrängen und vom Orakel und Dreifuß verjagen, indem wir den Ursprung, ja sogar das Wesen und die Macht der Mantik in Winde, Dünste und aufsteigende Dämpfe auflösen. Denn die genannten atmosphärischen Erscheinungen und ihre stählenden Einflüsse (στομώσεις), je weiter sie die Gedanken von den Göttern abziehen, um so näher legen sie ein derartiges Raisonnement, wie Euripides es seinem Kyklopen (cfr. Eur. Cycl. v. 332 ff.) in den Mund legt:

Die Erde aber, die aus Notwendigkeit, mag sie wollen oder nicht,
Gras erzeugt, macht meine Heerden feist.

Nur sagt jener, daß er nicht den Göttern opfere, sondern sich selbst und dem Bauche, dem größten der Dämonen. Wir dagegen, warum opfern und beten wir an den Orakeln, wenn die Seelen in sich selbst die prophetische Kraft tragen, und die bewegende Ursache derselben eine gewisse Temperatur der Luft oder des Windes ist? Was sollen die Einsetzungen der Priesterinnen und daß kein Orakel erteilt wird, wenn nicht das Opfertier ganz von den äußersten Extremitäten an erzittert und erbebt, wenn es mit dem Trankopfer besprengt wird? Denn das Schütteln des Kopfes genügt nicht, wie bei den übrigen Opfern, sondern in alle Glieder muß die Erschütterung und das Beben dringen zugleich mit einem zitternden Geräusch. Wenn dies nicht geschieht, sagen sie, daß das Orakel keinen Bescheid erteile und führen die Pythia nicht ein. Nun aber ist es nur dann natürlich, so zu handeln und zu verfahren, wenn man einem Gotte oder Dämon den meisten Einfluß beimißt; nach Deinen Worten nicht. Denn der aufsteigende Dampf, welcher, ob nun das Opfertier zittert oder nicht, vorhanden ist, bewirkt die Begeisterung und wird die Seele gleichmäßig stimmen, nicht nur der Pythia, sondern wenn er auch einen ganz beliebigen Körper berührt. Deshalb ist es einfältig, ein einziges Weib zu den Orakeln zu verwenden und dieser Beschwerden aufzubürden, indem man darüber wacht, daß sie ihr Leben lang keusch und rein

*) S. p. 69. Die „ξένοι" sind offenbar diejenigen, welche das Orakel des Trophonios befragen wollten.

bleibe. Denn jener Koretas, der nach Aussage der Delphier zuerst in den Spalt fiel und auf die dem Orte innewohnende Kraft aufmerksam machte, unterschied sich, meine ich, in nichts von den übrigen Ziegenhirten und Schäfern, wenn dies nicht etwa ein Mythos und eine leere Erdichtung ist, wie ich glaube. Indem ich aber erwäge, wie viele Wohlthaten die Hellenen diesem Orakel in Kriegen und bei Staatengründungen, in Hunger und Mißwachs zu verdanken haben, halte ich es für notwendig, die Auffindung und den Ursprung desselben nicht einem zufälligen Ungefähr, sondern der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben. Darauf, so schloß er, wünsche ich, daß Lamprias antworte."

Noch einmal erwähnt Plutarch seines Lehrers in der Schrift de adulatore et amico c. 31, wo er ihn geradezu als ὁ ἡμέτερος καθηγητής bezeichnet. Er erzählt hier ein pädagogisches Kunststück desselben. Er habe nämlich einst am nachmittägigen Unterricht, da er bemerkt hatte, daß einige seiner Zuhörer (γνώριμοι)*) kein einfaches Frühstück eingenommen hätten, einem Freigelassenen befohlen, dem eigenen Sklaven eine Tracht Prügel zu geben, weil er nicht ohne Essig frühstücken könne; zugleich habe er seine Zuhörer angeschaut, so daß die Rüge auf die Schuldigen Eindruck gemacht habe. —

Alles in Allem macht Ammonios den Eindruck eines bedeutenden Gelehrten, tüchtigen Beamten und edlen Menschen. Im geselligen Verkehr zeigt er Takt und Menschenkenntnis, als Pädagog würdevollen Ernst neben milder Ironie, weshalb er sich in den Kreisen seiner Schüler, Untergebenen und Freunde großer Auktorität erfreut. Als Philosoph erscheint er wesentlich als Peripatetiker, doch ohne strikte Observanz. Während er als Naturforscher dem Aristoteles und Theophrast huldigt, in der Mathematik auf dem Boden des Pythagoreismus steht, wie er denn über die Zahlenlehre selbst akademische Vorträge gehalten hat, macht ihn seine idealistische Weltanschauung zu einem Verehrer Platons; ein starker religiöser Zug führt ihn zu einer tiefsinnigen Deutung der Mythen des Volksglaubens, wie zu einer aufrichtigen Verehrung der Orakel, deren segensreichen Einfluß auf die Entwickelung der Hellenen, zumal auf die Kolonisation, seinem historischen Scharfblicke nicht entgeht, weshalb er daran festhält, daß sie unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehen. Uebrigens tritt auch bei ihm, wie bei seinem Schüler Plutarch, eine eigentümliche Neigung hervor zu einer dualistischen Auffassung der Gottheit. Das Prinzip des Guten ist ihm der Lichtgott Apollon; der Vertreter der lichtscheuen Dämonen der finstere Hades. Die vorsokratischen Philosophen hat er genau studiert und sich mit ihnen auseinandergesetzt. Während er sich des Anaxagoras Lehre über das Sein angeeignet hat (vgl. Zeller

*) Dies ist der bei Plutarch übliche t. t. für die Jünglinge, welche sich einem Philosophen als Jünger anschließen.

I, 885 ff.), bekämpft er die Dämonenlehre des Empedokles; Heraklit und die Eleaten (Xenophanes) hat er gründlich studiert und steht ihnen in Manchem nicht feindlich gegenüber. Dagegen sind ihm die Stoiker Träumer, die sich noch nicht zu einem klaren Gottesbegriff durchgearbeitet haben, und den Materialismus Epikurs bekämpft er mit logischer Schärfe.

Zum Schlusse noch zwei Worte über die Söhne des Philosophen, Thrasyllos und Thrasybulos, deren Namen schon anzudeuten scheinen, wie sehr er mit Athen verwachsen war. Beide treten je einmal in den Tischgesprächen auf. Ersterer fügt Buch VIII, 3, 5 einige Schlußworte zu den Auseinandersetzungen des Vaters über die Eigenschaft der Nacht, den Schall weithin fortzupflanzen. Er meint, mit dem Erscheinen des Tageslichts werde die Luft vom Klange vieler Menschenstimmen erfüllt, wofür er sich auf Demokrit und Ibykos beruft, und daher weniger geeignet, den Schall ungebrochen und rein weiterzuverbreiten, als die schweigende Nacht. Letzterer veranlaßt Buch IX, 15 den Vortrag des Ammonios über die Teile des Tanzes.

Um schließlich einen Beweis von Plutarchs Verehrung gegen die hellenische Religion und insbesondere von seinen engen Beziehungen zum delphischen Orakel zu liefern, sei nur noch zweier Vertreter des Priesterstandes gedacht, die sich unter dem Freundeskreise finden. — Zuerst tritt uns die anziehende Gestalt der Priesterin Klea entgegen, welcher der Philosoph seine Wertschätzung durch Widmung zweier interessanter Schriften bewiesen hat: „Ueber Isis und Osiris“ und „Von den Tugenden der Frauen“. Die erstere inhaltreiche Schrift, welche von Plutarchs genauer Bekanntschaft mit den ägyptischen Religionsgebräuchen und Mythen Zeugnis ablegt, beginnt mit folgenden schönen Worten: „Die Vernünftigen, liebe Klea, müssen alles Gute von den Göttern erbitten; vor allem aber, indem wir ihrer Erkenntnis nachforschen, soweit den Menschen vorzudringen möglich ist, beten wir zu ihnen selbst, uns dieselbe zu gewähren. Ist doch für den Menschen nichts Größeres zu erlangen, für die Gottheit nichts Erhabeneres zu verleihen, als die Wahrheit. Das Uebrige nämlich, um das sie bitten, schenkt Gott den Menschen; an Geist und Verstand aber, welche Güter er als eigentümlich besitzt und genießt, läßt er sie teilnehmen. Denn nicht durch Silber und Gold ist die Gottheit selig, noch durch Donner und Blitze mächtig, sondern durch Erkenntnis und Verstand. Schon Homer, dessen schönster Ausspruch über die Götter dieser ist:

Ἣ μὰν ἀμφοτέροισιν ὁμὸν γένος ἠδ' ἴα πάτρη
Ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ἤδει

hat die Hoheit des Zeus als erhabener bezeichnet, da sie durch Erkenntnis und Weisheit ehrwürdiger sei. Ich meine aber auch, daß beim ewigen Leben, dessen Gott teilhaft ist, die Seligkeit darin besteht, daß er das Vergangene nicht aus der Erkenntnis verliert; wenn aber die Erkenntnis der Wahrheit und die wahre Einsicht

davon getrennt wäre, dann wäre die Unsterblichkeit kein Leben, sondern ein leerer Zeitbegriff. Deshalb ist das Trachten nach Wahrheit, vor allem bezüglich der Götter, Streben nach göttlichem Wesen, da es das Lernen und Forschen als Aneignung des Heiligen (ἀνάληψις τῶν ἱερῶν) in sich schließt, und eine That, welche heiliger ist als jede Keuschheit und jeder Tempeldienst, besonders aber dieser Göttin wohlgefällig, welche Du verehrst, da sie ausnehmend weise und philosophisch ist und da, wie der Name wenigstens anzuzeigen scheint, ihr mehr als jeder anderen das Wissen und die Wissenschaft zukommt (Isis von εἰδέναι)." Aus c. 35 erfahren wir, daß diese Klea Vorsteherin (ἀρχηγός) der Thyiaden in Delphi und von Vater und Mutter her in den Dienst des Osiris eingeweiht war, weshalb Plutarch als sicher voraussetzt, daß sie sich der Identität des Dionysos mit dem Osiris bewußt sei. Diese Thyiaden waren nach Pausan. X, 4, 2 attische Frauen, welche Jahr um Jahr (παρὰ ἔτος)*) auf den Parnaß zogen und dort im Verein mit den Delphierinnen dem Dionysos Orgien feierten (cfr. Plut. de mul. virtutt. c. XIII, de primo frig. c. 18; C. Fr. Hermann G. Alt. §. 64) und den Gott aufweckten (ἐγείρουσι τὸν Διχνίτην). — Die Widmung der zweiten Schrift: „Ueber die Tugenden der Frauen", ist ein unzweideutiges Zeugnis von der Wertschätzung Kleas seitens des Verfassers. Dieser beginnt mit der Erklärung, daß er in Bezug auf die Tugend der Frauen mit Thukydides nicht übereinstimme; denn dieser bezeichne diejenige als die beste, von der bei Fernstehenden in Bezug auf Lob oder Tadel am wenigsten gesprochen werde, indem er meine, daß wie der Körper so auch der Name einer guten Frau verschlossen sein und nicht auf die Gasse kommen solle. „Mir aber, fährt er fort, scheint Gorgias geistreicher, der da verlangt, daß nicht die Gestalt, sondern der Ruf des Weibes Vielen bekannt sein müsse. Am besten also faßt, nach meiner Meinung, das Gesetz der Römer die Sache auf, indem es wie den Männern, so den Weibern von Staatswegen die gebührenden Lobreden nach dem Tode zuerkennt. Deshalb habe ich auch, als die beste Leontis**) gestorben war, sogleich mit Dir ein langes Gespräch gehalten, das des philosophischen Trostes nicht ermangelte. Und jetzt habe ich Dir, wie Du wünschtest, die übrigen Gründe, die für die Identität der männlichen und weiblichen Tugend vorgebracht werden, schriftlich hinzugefügt. Zum Beweise habe ich Beispiele beigebracht, welche geschichtliche Beweiskraft haben und nicht zum Ohrenschmaus niedergeschrieben sind u. s. w." Am Schlusse der Einleitung bezeichnet er Klea als in der historischen Literatur bewandert, weshalb er nur solche rühmliche Thaten der Frauen schildern will, welche wenig bekannt und dargestellt sind.

Der zweite Vertreter der Theologie in Plutarchs Freundes-

*) S. Plut. v. Arat. c. 24, 30, 38.
**) Wahrscheinlich Kleas Mutter.

kreise ist der Priester Nikandros, welcher als Redner in der Schrift de Ei apud Delphos auftritt. Er vertritt hier c. 5 die Ansicht der Delphier (wie er denn offenbar zu den Vorstehern des Tempels gehört), daß das „Ei" die Formel der Anfrage an den Gott darstelle und die erste Stelle in den Fragen der jedesmal um Rat Fragenden und Forschenden behaupte: ob sie siegen würden; ob sie heiraten sollten; ob es fromme abzusegeln, das Land zu bestellen, eine Reise zu machen. Den Dialektikern nämlich gebe der weise Gott den Abschied, die da meinen, daß aus der Conjunktion ob und dem darauf folgenden Aussagesatze keine That entstehe, indem er alle derselben untergeordneten Fragen als Thaten ansehe und zulasse. Da bei uns aber, fährt er fort, nicht nur das „um Rat fragen" wie einem Seher, sondern auch das Flehen wie einem Gotte gegenüber üblich ist, meinen sie, daß das Zeichen nicht minder die Kraft der Wunschpartikel, als des Fragewortes in sich schließe. Denn ein jeder der Flehenden sagt ja: o wenn doch (εἰ γάρ), wofür er Belege aus Archilochos, Sophron und Homer anführt. — Aus c. 16 erfahren wir, daß Nikandros am sechsten jeden Monats bei der feierlichen Einführung der Pythia in das Prytaneion beteiligt ist, wie daß er die Gründe des dabei üblichen Losungswortes als ἄρρητοι geheim halten zu müssen glaubt. Beiläufig wird seiner erwähnt in c. 51 der Schrift de def. oracul., wo er geradezu ὁ προφήτης genannt wird. Er war zugegen gewesen bei dem unter merkwürdigen, schauerlichen Umständen erfolgten Tode der letzten Pythia, den Lamprias darauf zurückführt, daß die Priester aus Rücksicht auf fremde Besucher des Orakels trotz der ungünstigen Opferzeichen die Seherin genötigt hatten, das Adyton zu betreten, woraus sie mit den Zeichen der furchtbarsten Erschütterung wieder herausstürzte, um nach einigen Tagen zu sterben.*) —

Schließlich gedenken wir noch kurz zweier Freunde aus dem Kreise der Staatsmänner, um zu zeigen, welches Interesse Plutarch dem öffentlichen Leben nicht nur der eigenen, sondern auch fremder Städte zuwendete. Sie heißen Euphanes und Menemachos. Beide sind uns nur aus den ihnen gewidmeten beiden politischen Schriften bekannt, die den Titel: An seni sit gerenda respublica

*) Mit diesem Nikandros ist der Sohn des Euthydamos nicht zu verwechseln, der de soll. anim. c. 8 unter den Genossen des Aristotimos als der Landjagd kundig bezeichnet wird; er dürfte identisch sein mit dem Jünglinge gleichen Namens, dem Plutarch den akademischen Vortrag (σχολή) de audiendo gewidmet hat, um denselben, der eben die Toga virilis angelegt hat und dadurch der Schule entwachsen ist, davor zu warnen, die neu erlangte Freiheit mit der Gesetzlosigkeit zu verwechseln, wie es schlecht gebildete Leute zu thun pflegen, sondern dieselbe aufzufassen als eine μεταβολὴ ἄρχοντος, bei der an die Stelle eines fremden Zuchtmeisters die eigene Vernunft als göttliche Führerin des Lebens zu treten habe: Er müsse wie ein Metöke, der das Bürgerrecht erlangt habe, von den propädeutischen Studien, in denen er ja trefflich gebildet sei, vertrauensvoll sich der Philosophie selbst zuwenden, welche allein jungen Männern wirklichen und vollkommenen Schmuck zu verleihen vermöge.

und Praecepta reipublicae gerendae führen. — Euphanes nun wird als ein Bewunderer Pindars eingeführt, der oft den Spruch im Munde führe:

Τιθεμένων ἀγώνων πρόφασις
ἀρετὰν ἐς αἰπὺν ἔβαλε σκότον.

„Da nun aber — fährt Plutarch fort — zaudernde Weichlichkeit, welche sehr viele Bedenken (*προφάσεις*) gegen politische Kämpfe hat, uns zuletzt als schwerwiegendstes das Greisenalter vorführt und, indem sie besonders durch dies den Ehrgeiz zu schwächen und abzuschrecken scheint, uns beredet, daß es einen schicklichen Abschluß nicht nur für die Laufbahn eines Athleten, sondern auch für die eines Staatsmannes gebe, glaube ich, was ich mir jedesmal ins Gedächtnis rufe, auch Dir in Bezug auf den Staatsdienst eines Greises nicht vorenthalten zu sollen, damit keiner von beiden der langen Kollegialität untreu werde, welche bis zu dieser Stunde gleichen Schritt gehalten hat, und keiner das Staatsleben wie einen vertrauten Jugendfreund abdanke und sich einem andern unpatriotischen Leben in die Arme werfe, das zu kurze Zeit währen würde, um gewohnt und vertraut zu werden; sondern damit wir bei unseren anfänglichen Grundsätzen beharren, indem wir das Leben zugleich mit dem ehrenvollen Leben beschließen, wenn wir nicht etwa in der noch übrigen kurzen Frist die lange Lebenszeit als zu keinem edlen Zwecke, also umsonst aufgewendet erweisen wollen." — Wir ersehen hieraus, daß Euphanes wie Plutarch selbst, eine lange staatliche Laufbahn hinter sich hatte. Aus c. 4, 2 scheint hervorzugehen, daß der Eine von ihnen Agonothet und Boeotarch, der Andere Vorsitzender der Amphiktyonen war (s. u.). — Aus c. 5 erhellt, daß Beide den berühmten Flötenspieler Canus kannten.*) In c. 6 erfahren wir, daß Euphanes in historischen Dingen wohlbewandert war. Aus c. 17 geht hervor, daß, während Plutarch seit vielen Pythiaden die Feste des delphischen Apollon leitete, der Freund Vorsteher (*ἔξαρχος*) und Prophet bei den Staatsopfern war und das doppelte Amt eines Priesters des Zeus Polieus und Agoraios seit langen Jahren bekleidete. Beide hatten nach c. 18, 4 in ihrer Jugend gymnastische Uebungen getrieben, bestehend in Ring- und Springübungen mit *σκαφεῖον* und Balancierkugeln; jetzt aber beschränkten sie sich auf die Sänfte (*αἰώρα*) und Spaziergänge. „Dem entsprechend, fährt Plutarch fort, wollen wir uns nicht gänzlich in Thatlosigkeit erstarren und erkalten lassen, noch hinwiederum jedes Amt uns aufladend und uns in jedes Staatsgeschäft mischend, das der Schwäche überführte Alter zwingen, sich zu derartigen Ausrufen herabzulassen:

O Rechte, wie sehnst du dich das Schwert zu ergreifen!
Doch von deiner Schwäche wird die Sehnsucht überwältigt."

Plutarch formuliert dann die Pflicht des greisen Staatsmannes

*) Also war Euphanes wol mit Plutarch in Rom gewesen.

treffend dahin, unwichtige Geschäfte den kräftigen Männern zu überlassen; selbst aber in großen Fragen bereitwillig einzutreten.

In c. 20 werden wir genau über die Stellung des Freundes unterrichtet: er war Präsident (ἐπιστάτης) des athenischen Areopages und Mitglied des Collegiums der Amphiktyonen auf Lebenszeit, beides höchst einflußreiche und ehrenvolle Aemter. —

Die zweite Schrift ist an den Menemachos gerichtet, und zwar als Aufmunterung zum Betreten der staatlichen Laufbahn. In c. 1 redet Plutarch ihn also an: „Ich sehe, daß du vom Geiste zur staatlichen Laufbahn getrieben wirst und entsprechend deiner edlen Abkunft im Vaterlande ihm mit Rat und That zu dienen wünschest. Da du aber keine Gelegenheit hast das Leben eines Philosophen, wie es in staatlichen und öffentlichen Handlungen hervortritt, zu betrachten und Zuschauer von Mustern zu werden, welche in der That, nicht im Worte sich darstellen, und politische Lehren zu erhalten wünschest: so bin ich der Ansicht, daß eine Weigerung mir durchaus nicht zusteht, und wünsche nur, daß die Arbeit deines Eifers und meiner Bereitwilligkeit würdig ausgefallen ist; ich habe deinem Wunsche gemäß eine größere Fülle von Mustern zusammengestellt." — In c. 13, 27 rühmt Plutarch in ehrenvollster Weise seine Gleichgültigkeit gegen pekuniäre Belohnungen. — In c. 17 wird ein gewisser Pardalas, der in Folge des Strebens nach tyrannischer Herrschaft hingerichtet worden sei, als Landsmann des Menemachos bezeichnet. Wer ist nun dieser Mann? Das erfahren wir aus c. 32, 18, wo es heißt, daß die Feindschaft des Pardalas gegen Tyrrhenos*) fast Sardes zerstört hätte, da sie aus kleinen, persönlichen Anlässen zu Abfall und Krieg führte. Da nun Plutarch a. a. O. den Menemachos also anredet: „Ἔχεις δὲ δήπου καὶ αὐτὸς οἰκεῖα παραδείγματα" und als solches eben diese Feindschaft anführt, so ersehen wir daraus, daß die Heimat dieses Freundes Sardes war. — Da aber auch eine andere Schrift Plutarchs an einen wohlhabenden, mit vielen angesehenen Männern befreundeten Mann gerichtet ist, der Bürger von Sardes war und in Folge seiner politischen Thätigkeit in die Verbannung gehen mußte, so liegt es nahe an die Identität beider zu denken. Die erwähnte Schrift ist die Trostschrift de exilio, welche für einen ungenannten Freund aus Sardes abgefaßt ist, dessen bevorzugte Stellung zur Genüge daraus erhellt, daß Plutarch c. 3 sagt: „Ich glaube nicht, daß es viele Bewohner von Sardes gibt, welche nicht lieber wünschen sollten in deiner Lage zu sein, auch in der Verbannung, und sich dabei beruhigen würden in der Fremde also zu leben, als wie die Schnecken, die mit ihren Schaalen verwachsen sind, sonst aber keine Freude haben, ohne Kummer an den heimischen Dingen Teil zu haben." Daß er als Patriot seine Vaterstadt

*) Gemeint ist doch wol der angebliche Stammvater der Etrusker, s. Herodot I, 94; Strabo c. 219.

Sardes schwer vermißte, beweist c. 6 i. A. Nach c. 8 scheint er daselbst hohe Ehrenämter verwaltet zu haben und als Gesandter in Rom gewesen zu sein. Uebrigens war er nicht auf einen bestimmten Ort beschränkt, sondern konnte sich überall frei bewegen mit Ausnahme von Sardes (c. 12).*)

Nachdem wir nunmehr dem Leser die interessantesten Erscheinungen aus dem buntgemischten Freundeskreise unseres Moralisten zu schildern versucht haben, werfen wir zum Abschiede noch einen kurzen Blick auf den Mittelpunkt des ausgedehnten Kreises, der Vertreter der verschiedensten Lebenskreise und Berufsarten umfaßt hat. Wie war der Mann beschaffen, der Römer und Griechen, Staatsmänner und Philosophen, Grammatiker und Rhetoren, Aerzte und Priester, Dichter und Mathematiker gleichmäßig an sich zu ziehen und zu geistvollem, geselligem Verkehre zusammenzuhalten verstand? — Die Antwort lautet folgendermaaßen:

Plutarch, einer angesehenen boeotischen Familie angehörig, in der Wohlstand, Bildung und ächthellenische Gesinnung heimisch war, wuchs in einem durchaus gesunden Familienleben an der Seite begabter und liebenswürdiger Brüder auf, erwarb sich auf der hohen Schule zu Athen und Alexandria**) eine umfassende philosophische Bildung mit vorwiegend rhetorischem Gepräge. Anfänglich dem Pythagoreismus zugetan***) und daher ein begeisterter Verehrer der Mathematik, ging er später in das Lager der Akademiker über, wahrscheinlich unter dem Einflusse des Ammonios, und eignete sich von ihrer Doktrin vor allem das *μηδὲν ἄγαν* und die *ἐποχή* des Urteils in schwierigen Problemen an. Von der würdevollen Hoheit Platons erfüllt, dessen Geburtstag er wie den des Sokrates alljährlich feiert, und dessen Schriften er im Freundeskreise liest und erklärt, mit dem er die musikalischen Neigungen und die Vorliebe für seltsame Etymologien (vgl. besonders Platons Kratylos) wie die Verewigung der eigenen Brüder und Verwandten in seinen Dialogen teilt, begiebt er sich auch dem Meister gegenüber nicht, wie man wol gemeint hat, des Rechtes der Kritik, wie er sich denn wiederholt im Gegensatze zu anderen Platonikern weiß (z. B. de audiendis poetis c. 8; de animae procreatione in Timaeo c. 8.) Als gründlicher Kenner des Aristoteles†) und Theophrast verfolgt er deren naturwissenschaftliche Studien mit lebhaftem In-

*) Es erhellt daraus, daß, wenn beide Männer in der That identisch sind, der Jüngling die Ermahnungen Plutarchs befolgt hatte und später nach seinem politischen Mißgeschick durch die Schrift de exilio getröstet wurde.

**) Das Detail dieser Charakteristik zu beweisen, muß ich mir für jetzt versagen.

***) Ueberhaupt scheint es, daß diese philosophische Schule seit den Zeiten des Epaminondas, dessen bekannte Schweigsamkeit sich wol unter dem Einfluße des Pythagoreers Lysis entwickelt hat, in den gebildetsten Kreisen Boeotiens zahlreiche Anhänger hatte (vgl. de genio Socratis c. 8, 13, 16).

†) Dies bestreitet Volkmann II, p. 22 ff. mit Unrecht.

teresse; ebenso zeigt er Verständnis für medizinische Fragen. Dem starren Stoizismus gegenüber verhält er sich als guter Menschenkenner ablehnend, wenn auch nicht feindlich; dagegen ist er ein offener und entschiedener Gegner des epikureischen Materialismus und des nackten Cynismus. —

In religiöser Beziehung huldigt er einem philosophischen Theismus *) ohne den reinigenden und erhebenden Einfluß der Mysterien zu verkennen, in die er selbst wie seine Gemahlin Timoxena eingeweiht war; wie er denn auch für die mythischen Ueberlieferungen seiner Heimat hohe Achtung hegt ohne ihnen reinhistorischen Wert beizumessen. Dem Unglauben wie dem Aberglauben gleich feindlich sucht er wo möglich die Ergebnisse der Naturwissenschaft mit den religiösen Glaubenslehren in Einklang zu bringen. Bei wahrhafter Frömmigkeit, aus welcher seine nahen Beziehungen zum delphischen Orakel entsprangen, zeigt er große Toleranz gegen abweichende Ansichten; nur auf den Inhalt, nicht auf die Form der religiösen Wahrheit kommt es ihm an.

Während er die Dichter bei aller Belesenheit, zumal in der epischen und dramatischen Poesie, ähnlich wie Platon beurteilt, ist er ein warmer Freund der Geschichte als ethischen Bildungsmittels, deren Studium er daher zur Veredelung des Charakters eifrig empfiehlt; wie er denn selbst mit den Heroen der Geschichtschreibung, einem Herodot, Thukydides und Polybios sehr vertraut ist und noch in späteren Jahren das Studium der römischen Historiker eifrig betreibt, um der von ihnen geschilderten Großthaten willen. Da sein Vater ein allseitig gebildeter Landwirt war, hat er sich ein offenes Auge für die Schönheit der Natur und ein lebendiges Interesse für die Tiercharaktere (Aesop) bewahrt. — Als Glied einer alten angesehenen Bürgerfamilie nimmt er lebhaften Anteil am Staate und an den öffentlichen Angelegenheiten, was er in liebenswürdigem Lokalpatriotismus bethätigt. — Durch häufige Reisen nach allen Teilen Griechenlands, der Westküste Kleinasiens, Aegypten,**) Rom, dem südlichen Gallien (vielleicht auch nach Spanien, s. Sertorius c. 7; Crassus c. 4) hat er sich neben wertvollen Bekanntschaften einen Ueberblick über die Größe des römischen Imperiums erworben, das er aufrichtig bewundert. Dennoch widmet er unbeirrt durch die Lockungen der Weltstadt Rom, wohin er schon als junger Mensch als Gesandter gekommen zu sein scheint und wo sich seine populären Vorträge des Beifalls eines Arulenus Rusticus erfreuten, seiner bescheidenen Vaterstadt eine aufopfernde und offenbar dankbar anerkannte Thätigkeit in verschiedenen Aemtern und befördert als langjähriger Vorstand den Aufschwung des

*) Eigentümlich ist eine gewisse Hinneigung zum parsischen Dualismus, s. Isis und Osiris c. 48.

**) Er war in Alexandria, Sais, Heliupolis, Hermupolis, Lykopolis, Elephantine.

delphischen Orakels. Im Hinblick auf die Vergan
in Fraktionen und Fraktiönchen zerklüftete Hella
die Monarchie als die den Umständen nach beste St
doch hat er die dunklen Schatten der Weltmonarchi
sehen, wie man fälschlich behauptet hat (s. de sera nu
c. 9). Trotz dieser amtlichen Stellung und einer so un
schriftstellerischen Thätigkeit, übt er nicht nur alle famil
gesellschaftlichen Tugenden und ist ein liebevoller Vater,
Bruder, ein besorgter Gatte, ein ehrerbietiger Sohn,
aber ein treuer und aufopfernder Freund, sondern wid
auch eifrig einer freien pädagogischen Thätigkeit im Ver
seinen eigenen heranwachsenden Söhnen wie mit wißbe
Jünglingen, die auch aus der Fremde ihm zuströmten und
durch Lehre und Vorbild zu guten Menschen und tüchtigen
heranzubilden bestrebt war. — Unter diesen Umständen
es natürlich, daß er nicht nur im Familien- und Verwandte
bedeutende Auktorität genoß und man mit einer gewissen
ehrung zu ihm aufsah, sondern daß ihn auch Fernerstehende
Auszeichnung behandelten. So erzählt er selbst (Quaestt. Con
V, 5.), wie ihn bei seiner Rückkehr von Alexandria*) alle Freun
der Reihe nach bewirteten, wie man ihn bei Streitigkeiten zum
Schiedsrichter machte, wie man ihn, offenbar wegen seines gesell-
schaftlichen Taktes, zum *συμποσιάρχης* wählte. Wir aber glauben
diesen Versuch einer Charakteristik des edlen Boeoters nicht besser ab-
schließen zu können als mit den treffenden Worten Gréards p. 382:

Socrate, dit Xénophon, aimait encore mieux définir la justice par ses actions que par ses discours. Plutarque a droit au même témoignage. Partout dans la famille, dans la cité, dans le temple il est le premier à observer les devoirs qu'il prescrit. Il élève les enfants comme il a été lui-même élevé; il donne à sa ville natale le meilleur de ses forces, de son activité, de son âme; il meurt grand prêtre d'Apollon: sa vie est le commentaire touchant de ses écrits.

---

*) Wahrscheinlich nach Beendigung seiner dortigen Studienzeit, wie denn ein ägyptischer Aufenthalt bei Männern, die nach einer tieferen philosophischen Bildung strebten, seit den Tagen des Simmias und Epaminondas in Boeotien herkömmlich gewesen zu sein scheint (vgl. de genio Socratis c. 5).

3 0112 106067207